CALCUTTA UNIVERSITY

CRÍGOPÁLA VASU-MALLIK'S FELLOWSHIP.

1900.

LECTURES

ON

HINDU PHILOSOPHY

(VEDÁNTA)

BY

MAHÁMAHOPÁDHYÁYA

CHANDRAKÁNTA TARKÁLANKÁRA,

LATE

PROFESSOR, CALCUTTA SANSKRIT COLLEGE,
HONOURARY MEMBER,
ASIATIC SOCIETY, &c. &c.

PRINTED BY UPENDRA NÁTHA CHAKRAVARTI,
AT THE SANSKRIT PRESS,
No., 62, AMHERST STREET, CALCUTTA. 1901.

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের

ফেলোসিপের লেক্‌চর।

তৃতীয় বর্ষ।

হিন্দুদর্শন।

(বেদান্ত)

স্তুবন্তি গুর্ব্বীমভিধেয়সম্পদং
বিশুদ্ধিমুক্তেরপরে বিপশ্চিতঃ।
ইতি স্থিতায়াং প্রতিপূরুষং রুচৌ
সুদুর্লভাঃ সর্ব্বমনোরমা গিরঃ॥

মহামহোপাধ্যায়
শ্রীযুক্ত চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার
প্রণীত ও প্রকাশিত।

কলিকাতা
৬২ নং আমহার্ষ্ট ষ্ট্রীট্ সংস্কৃত যন্ত্রে
শ্রীউপেন্দ্রনাথ চক্রবর্ত্তী দ্বারা
মুদ্রিত।

শকাব্দাঃ ১৯২২।
মাঘ।

বিজ্ঞাপন।

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের ফেলোসিপের তৃতীয়বর্ষের লেক্‌চর প্রকাশিত হইল। এ বর্ষে আটটী লেক্‌চর দেওয়া হইয়াছে। প্রধানতঃ সমস্ত গুলি লেক্‌চর আত্মার বিষয়ে প্রদত্ত হইয়াছে। আত্মার স্থায়িত্ব সমর্থনের জন্য বৌদ্ধদিগের ক্ষণিকত্ববাদেরও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা হইয়াছে। সরল ভাষায় বক্তব্য প্রকাশ করিবার জন্য যথাসাধ্য চেষ্টা করিয়াছি। কিন্তু বিষয়ের কাঠিন্য ও আমার বুদ্ধি-দৌর্বল্য হেতু সকল স্থলে ভাষার সারল্য রক্ষা করিতে সক্ষম হই নাই। ভ্রমপ্রমাদবশতঃ কোন স্খলন হইয়া থাকিলে সুধীগণ তাহা শুধিয়া লইবেন এবং আমাকে জানাইয়া অনুগৃহীত করিবেন। কতিপয় আবশ্যক শব্দের এবং লেক্‌চরে উল্লিখিত গ্রন্থ ও গ্রন্থকর্ত্তার নামের সূচী প্রদত্ত হইল। আমার দৃষ্টিদোষ এবং মুদ্রাকরের অনবধানতাবশতঃ কিছু কিছু অশুদ্ধি রহিয়াছে। আবশ্যক স্থলে শুদ্ধিপত্র দেওয়া হইল।

অত্যন্ত দুঃখের সহিত জানাইতেছি যে যিনি দেশের উপকারের জন্য প্রভূত অর্থব্যয় করিয়া এদেশে ফেলোসিপের সৃষ্টি করিয়াছেন, সেই উদার হৃদয় মহাত্মা বাবু

শ্রীগোপালবসুমল্লিক ইহলোকে নাই। তিনি নশ্বর দেহ পরিত্যাগ করিয়া সাধনানুরূপ অমরলোকে গমন করিয়াছেন। ভগবান্ তাঁহার পারলৌকিক মঙ্গল করুন। অলমতি বিস্তরেণ।

কলিকাতা।
১৩০৭ সাল।
মাঘ।

বিনীত
শ্রীচন্দ্রকান্ত দেবশর্ম্মা।

শুদ্ধিপত্র।

পৃষ্ঠা	পংক্তি	অশুদ্ধ	শুদ্ধ
১৪	১৫	করিয়াচেন	করিয়াছেন
১৭	১৮	হস্তীচ্ছায়াই	হস্তিচ্ছায়াই
৩২	৯	কার্ষ্য	কার্য্য
৩৩	২,৮,১০	মনেকে	মনকে
৪২	৩	লোকেকে	লোককে
৪৪	১৫	ঈশ্বরেকে	ঈশ্বরকে
৫১	১৪	লোকেকে	লোককে
৫১	১৬	দৃষ্টি	সৃষ্টি
৬৬	২৩	লোকেকে	লোককে
৭১	৪	ঈশ্বরেকে	ঈশ্বরকে
৭১	১৪	সকলেকেই	সকলকেই
১৭০	২৪	প্রতাতি	প্রতীতি
২৩১	১২	ঐকালে বা কালান্তরে	ঐকালের ন্যায় কালান্তরে

সূচীপত্র।

প্রথম লেক্‌চর।

দ্বিতীয় লেক্‌চর।

তৃতীয় লেক্‌চর।

চতুর্থ লেক্‌চর

পঞ্চম লেক্‌চর।

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

সপ্তম লেক্‌চর।

অষ্টম লেক্‌চর।

কতিপয় আবশ্যকীয় শব্দের সূচী।

স

লেক্‌চরের উল্লিখিত গ্রন্থের নাম।

ন্যায়দর্শন
মহাভারত
মীমাংসাদর্শন
ঋগ্বেদ
বেদান্তদর্শন
ব্যাকরণ
নিরুক্ত
ছান্দোগ্য উপনিষৎ
আয়ুর্ব্বেদ
সিদ্ধান্তবিন্দু
সিদ্ধান্তবিন্দুটীকা
পাতঞ্জলদর্শন
ব্রহ্মবিদ্যাভরণ
ন্যায়মঞ্জরী
সাংখ্যসার
সুরেশ্বরবার্ত্তিক
বিবরণোপন্যাস
বিবরণপ্রমেয়সংগ্রহ

লেক্‌চরের উল্লিখিত গ্রন্থকর্ত্তার নাম।

চার্ব্বাক
গৌতম
জৈমিনি
কালিদাস
ভাষ্যকার
নৈয়ায়িক
মীমাংসাভাষ্যকার
শবরস্বামী
উদয়নাচার্য্য
বাচস্পতিমিশ্র
পতঞ্জলি
শঙ্করাচার্য্য
তার্কিকশিরোমণি রঘুনাথ
ব্রহ্মানন্দ সরস্বতী
সিদ্ধগুরু
তাৎপর্য্যটীকাকার
বেদব্যাস
মীমাংসাকাচার্য্য প্রভাকর
জয়ন্তভট্ট
মীমাংসকাচার্য্য ভট্ট
বিজ্ঞান ভিক্ষু
পদ্মপাদাচার্য্য
প্রকাশাত্মযতি
বিদ্যারণ্যমুনি
সুরেশ্বর
বিশ্বনাথ পঞ্চানন
রামানন্দ সরস্বতী
বার্ত্তিককার

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের

ফেলোসিপের লেক্চর।

তৃতীয় বর্ষ।

প্রথম লেক্চর।

আত্মা।

দেহাত্মবাদ, ইন্দ্রিয়াত্মবাদ ও প্রাণাত্মবাদ নিরাকৃত এবং আত্মা দেহ, ইন্দ্রিয় ও প্রাণ হইতে ভিন্ন পদার্থ ইহা সমর্থিত হইয়াছে। এখন আপত্তি হইতে পারে যে আত্মা দেহ, ইন্দ্রিয় ও প্রাণ হইতে ভিন্ন হইলেও মন হইতে ভিন্ন নহে। মনই আত্মা। মনের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিবার হেতু নাই। অতিরিক্ত আত্মবাদীদিগের মতেও মনের অস্তিত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। তবেই দাঁড়াইতেছে যে মনের অস্তিত্বে বিবাদ নাই। মনের অস্তিত্ব উভয়বাদী সিদ্ধ। মনের অতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব বিবাদগ্রস্ত। কেননা যাঁহারা মনের আত্মত্ব স্বীকার করেন, তাঁহারা মনের অতিরিক্ত আত্মা মানেন না। পক্ষান্তরে যাঁহারা মনের অতিরিক্ত আত্মা মানেন, তাঁহারা মনের অস্তিত্ব না মানিয়া পারেন না। অতএব লাঘবতঃ উভয়বাদিসিদ্ধ মনকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করা উচিত। অতিরিক্ত আত্মবাদীদিগের মতে

আত্মা ও মন এই দুইটী পদার্থ স্বীকার করিতে হয়। মনের আত্মত্ববাদীদিগের মতে একমাত্র মন স্বীকার করিলে এবং তাহাকে আত্মা বলিয়া ধরিয়া লইলেই সমস্ত অনুপপত্তি নিরাকৃত হইতে পারে। অতএব মনের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিবার প্রমাণ নাই। অধিকন্তু যে সকল হেতু বলে দেহাদির অতিরিক্ত আত্মা সমর্থিত হয়, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলেও ঐ সকল হেতুর সম্পূর্ণ উপপত্তি হইতে পারে। যে সকল অনুপপত্তি বলে দেহাদির আত্মত্ব নিরাকৃত হইয়াছে, সে সকল অনুপপত্তি বলে মনের আত্মত্ব নিরাকৃত হয় না, কেননা মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে সে সমস্ত অনুপপত্তি হইতেই পারে না। কেন হইতে পারে না, তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে।

দেহাত্মবাদে প্রথম অনুপপত্তি এই যে দেহের চেতনা স্বীকার করিলে দেহাবয়বেরও চেতনা স্বীকার করিতে হয়। যেহেতু দেহ ভৌতিক পদার্থ। চেতনা বিশেষ গুণ। ভৌতিক পদার্থের বিশেষ গুণ কারণগুণপূর্ব্বক হইয়া থাকে। ভৌতিক পদার্থের কারণে যে বিশেষ গুণের অস্তিত্ব নাই, ভৌতিক পদার্থে সে বিশেষ গুণের অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। পক্ষান্তরে দেহাবয়বে চেতনা স্বীকার করিলে এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ স্বীকার করিতে হয়। তাহা গৌরবগ্রস্ত ও অনুভববিরুদ্ধ। অধিকন্তু অনেক চেতনের ঐকমত্য প্রায় দেখা যায় না। সুতরাং এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ স্বীকার করিলে এবং ঐ চেতনদিগের পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছার উৎপত্তি হইলে শরীর

উন্মথিত বা নিষ্ক্রিয় হইতে পারে। মনের চেতনা স্বীকার করিলে এ সকল অনুপপত্তি হয় না। কারণ, প্রাচীন দার্শনিক আচার্য্যদিগের মতে মন অভৌতিক পদার্থ, ভৌতিক নহে। সুতরাং মনের চেতনা কারণগুণপূর্ব্বক হইবে এ আপত্তি উঠিতেই পারে না। কেননা, ভৌতিক পদার্থের বিশেষ গুণ কারণগুণপূর্ব্বক হইবে ইহাই নিয়ম। মন যখন ভৌতিক পদার্থ নহে, তখন মনের বিশেষ গুণ অর্থাৎ চেতনা কারণ গুণপূর্ব্বক হইবে, ইহার কোনও কারণ নাই। প্রত্যুত ন্যায়দর্শনের মতে মন নিরবয়ব ও নিত্য। মনের অবয়ব বা কারণ আদৌ নাই। অতএব এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ এবং তন্নিবন্ধন কদাচিৎ শরীর উন্মথিত বা নিষ্ক্রিয় হইবার আপত্তি আকাশকুসুমের ন্যায় নিতান্ত অলীক ও একান্ত অসম্ভব।

পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণের অনুপপত্তি দেহাত্মবাদের অপর দোষ। বাল্যাবস্থায় যে বিষয়ের অনুভব করা যায়, বৃদ্ধাবস্থায় তাহার স্মরণ হইয়া থাকে। দেহাত্মবাদে এই স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, বাল্যাবস্থার শরীর আর বৃদ্ধাবস্থার শরীর এক নহে। যিনি যাহা অনুভব করিয়াছেন, তিনিই তাহা স্মরণ করিতে পারেন। অন্যের অনুভূত বস্তু অন্যের স্মৃতিপথে উদিত হয় না। বাল্যাবস্থার শরীর অনুভব করিয়াছে বটে, কিন্তু সে স্মরণ করিতেছে না। বৃদ্ধাবস্থার শরীর স্মরণ করিতেছে। বৃদ্ধাবস্থার শরীর কিন্তু তাহা অনুভব করে নাই। এই জন্য বাল্যাবস্থার শরীর যাহা অনুভব করিয়াছে, বৃদ্ধাবস্থার শরীর তাহা স্মরণ করিতে

পারে না। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এ আপত্তি অনায়াসে নিরাকৃত হয়। কারণ, বাল্যাবস্থা এবং বৃদ্ধাবস্থায় শরীরের ভেদ আছে সত্য, কিন্তু মনের ভেদ নাই। বাল্যাবস্থায় যে মন ছিল, বৃদ্ধাবস্থাতেও সেই মন থাকে, অবস্থাভেদে শরীরের ভেদ হইলেও মনের ভেদ হয় না। সুতরাং মন আত্মা হইলে সম্যক্‌রূপে স্মরণের উপপত্তি হয়। এবং, **योऽहं बाल्ये पितरावन्वभवं सएवैतर्हिं प्रणप्तॄननु-भवामि**। যে আমি বাল্যকালে পিতামাতাকে দেখিয়াছিলাম, সেই আমি এখন অর্থাৎ বৃদ্ধাবস্থায় প্রপৌত্রদিগকে দেখিতেছি। এই অনুভবও মনের আত্মত্বপক্ষে সর্ব্বথা উপপন্ন হইতে পারে। কারণ, অবস্থাদ্বয়েই অর্থাৎ বাল্যাবস্থা এবং বৃদ্ধাবস্থাতে মনের একত্ববিষয়ে বিবাদ নাই বলিয়া উক্ত অনুভবের কোন ব্যাঘাত হইতে পারে না।

আত্মা দেহ নহে দেহ হইতে ভিন্ন, এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইবার একটী হেতু এই। দেখিতে পাওয়া যায় যে পুরুষের ইচ্ছানুসারে লোষ্ট নিক্ষিপ্ত হয়, অর্থাৎ লোষ্টের ক্রিয়া হয়। ছেত্তার ইচ্ছানুসারে পরশুর ক্রিয়া হয়। ধানুষ্কের ইচ্ছানুসারে বাণ নিক্ষিপ্ত হয়। যোদ্ধার ইচ্ছানুসারে অসি পরিচালিত হয়। দেখা যাইতেছে যে অন্যের ইচ্ছা অন্যের ক্রিয়ার কারণ হইয়া থাকে। ইচ্ছা নিজের আশ্রয়ে ক্রিয়া জন্মায় না। অপর বস্তুতে ক্রিয়া জন্মাইয়া থাকে। শরীরের ক্রিয়া প্রত্যক্ষসিদ্ধ। অতএব অনুমান করা যাইতে পারে যে শরীরের ক্রিয়াও শরীরের ইচ্ছা অনুসারে হয় না। অপর কোন পদার্থের ইচ্ছা অনুসারে হইয়া

থাকে। যাহার ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া হয়, সেই আত্মা, শরীর আত্মা নহে। এই হেতুবলে শরীরের অতিরিক্ত আত্মা সিদ্ধ হয় বটে, কিন্তু তদ্দ্বারা মনের অতিরিক্ত আত্মা সিদ্ধ হইতে পারে না। মনের ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া হয়, এ কথা বলিলে কোন দোষ হইতে পারে না।

চেতনা শরীরের স্বাভাবিক গুণ নহে। উহা আগন্তুক অর্থাৎ নিমিত্তান্তরপ্রযোজ্য। অপর কোন বস্তু চেতনার হেতু, তদ্দ্বারা শরীরে চেতনার আবির্ভাব হয়। যদ্দ্বারা শরীরে চেতনার আবির্ভাব হয়, চেতনা তাহার গুণ হওয়াই সঙ্গত। কারণ, জীবচ্ছরীরে সেই বস্তুর সংবন্ধ আছে বলিয়া তাহাতে চেতনার আবির্ভাব হয়। মৃত শরীরে ঐ বস্তুর সংবন্ধ বিচ্ছিন্ন হয় বলিয়া শরীর থাকিলেও তৎকালে তাহাতে চেতনার আবির্ভাব হইতে পারে না। এইরূপ অন্বয় ও ব্যতিরেক দ্বারা চেতনা বস্ত্বন্তরের গুণ বলিয়া অঙ্গীকৃত হওয়াই সঙ্গত। শরীরের গুণ বলিয়া অঙ্গীকৃত হওয়া সঙ্গত নহে। এই যুক্তি অনুসারে চেতনা শরীরের গুণ নহে, আত্মার গুণ এই সিদ্ধান্ত নির্দ্ধারিত হইয়াছে। কিন্তু মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এই সিদ্ধান্তের কোন ক্ষতি হয় না। সিদ্ধ হইয়াছে যে চেতনার আশ্রয় শরীর নহে আত্মা। কিন্তু সেই আত্মা মন, মন হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ নহে। আত্মা শব্দটী মনের নামান্তর মাত্র। এ কথা অনায়াসে বলা যাইতে পারে।

যে সকল হেতুবলে দেহাত্মবাদ নিরাকৃত হইয়াছে, সে

সকল হেতু বলে মনের আত্মত্ব নিরাকৃত হইতে পারে না, তাহা প্রদর্শিত হইল। যে সকল হেতুবলে ইন্দ্রিয়াত্মবাদ নিরাকৃত হইয়াছে, সে সকল হেতুবলেও মনের আত্মত্ব নিরাকৃত হইতে পারে না, তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে। ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয় ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ের গ্রহণের কারণ। চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা রূপ, ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধ, রসনেন্দ্রিয় দ্বারা রস, শ্রবণেন্দ্রিয় দ্বারা শব্দ এবং ত্বগিন্দ্রিয় দ্বারা স্পর্শ গৃহীত হয়। একটী ইন্দ্রিয় একটী মাত্র বিষয়ের গ্রহণ করিতে সক্ষম। কোন ইন্দ্রিয়ই একাধিক বিষয়ের গ্রহণ করিতে পারে না। অথচ, **যোঽহমিদমদ্রাক্ষং স এবৈতর্হি স্পৃশামি**, অর্থাৎ যে আমি এই বস্তুটী দেখিয়াছিলাম, সেই আমি এখন তাহা স্পর্শ করিতেছি। এতাদৃশ অনুভব সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। ঐ অনুভবে দর্শন ও স্পর্শনের এক কর্ত্তার প্রতিসন্ধান হইতেছে। ইন্দ্রিয়াত্মবাদে তাহা হইতে পারে না। কারণ, ইন্দ্রিয়াত্মবাদে দর্শন ও স্পর্শনের কর্ত্তা এক নহে ভিন্ন ভিন্ন। চক্ষুরিন্দ্রিয় দর্শনের এবং ত্বগিন্দ্রিয় স্পর্শনের কর্ত্তা। আরও দেখিতে পাওয়া যায় যে, যে ব্যক্তি কোন সময়ে কোন ফলের অম্লরস আস্বাদন করিয়াছে, সেই ব্যক্তি কালান্তরে তজ্জাতীয় কোন ফল দেখিলে, তাহার দন্তোদকপ্লব অর্থাৎ তাহার দন্তমূলে উদকের আবির্ভাব হয়। ইহার কারণ এই যে, পরিদৃষ্ট ফলের রূপবিশেষ বা গন্ধবিশেষের অনুভব করিয়া তৎ-সহচরিত অম্লরসের অনুমান করা হয়। কেননা ঐ জাতীয় ফলের অম্লরস পূর্ব্বে আস্বাদিত হইয়াছিল।

এইরূপে অম্লরসের অনুমিতি হইলে, পরে অনুমিত অম্লরস-বিষয়ে গর্দ্ধি বা অভিলাষ সমুৎপন্ন হয়। ঐ অভিলাষ দন্তোদকপ্লবের হেতু। ইন্দ্রিয়াত্মবাদে তাহা হইতে পারে না। কেননা, রূপবিশেষের অনুভব চক্ষুরিন্দ্রিয়ের এবং গন্ধবিশেষের অনুভব ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের কার্য্য। রসের অনুভব উক্ত ইন্দ্রিয়দ্বয়ের কার্য্য নহে। উহা রসনেন্দ্রিয়ের কার্য্য। রূপবিশেষ বা গন্ধবিশেষের সহিত রসবিশেষের সাহচর্য্য গৃহীত না হইলে, রূপবিশেষ বা গন্ধবিশেষ দ্বারা রসবিশেষের অনুমিতি হইতে পারে না। যে ব্যক্তি মহানসাদিতে বহ্নি ও ধূমের সাহচর্য্য গ্রহণ করে নাই, পর্ব্বতাদিতে ধূম দৃষ্ট হইলেও সে তদ্দ্বারা বহ্নির অনুমিতি করিতে পারে না। একটী ইন্দ্রিয় যখন রূপবিশেষের বা গন্ধবিশেষের এবং রসবিশেষের গ্রহণ করিতে সক্ষম নহে, তখন রূপ-বিশেষের বা গন্ধবিশেষের অনুভবদ্বারা রসবিশেষের অনুমান একান্ত অসম্ভব। এক ব্যক্তি একটী ফলের রূপবিশেষ মাত্র দর্শন করিয়াছে, তাহার গন্ধবিশেষের আঘ্রাণ বা রসবিশেষের আস্বাদন করে নাই। অন্য ব্যক্তি ঐ ফলের গন্ধবিশেষের আঘ্রাণ মাত্র করিয়াছে, রূপ-বিশেষের দর্শন বা রসবিশেষের আস্বাদন করে নাই। অপর ব্যক্তি ফলের রসবিশেষের আস্বাদন মাত্র করিয়াছে। রূপবিশেষের দর্শন বা গন্ধবিশেষের আঘ্রাণ করে নাই। ইহাদের মধ্যে কোন ব্যক্তিই রূপদর্শনে বা গন্ধের আঘ্রাণে রসের অনুমান করিতে পারে না। কেননা, কোন ব্যক্তিই রূপের বা গন্ধের সহিত রসের সাহচর্য্য অনুভব

করে নাই। ইন্দ্রিয়াত্মবাদে প্রস্তাবিত বিষয়েও ঠিক সেইরূপ রূপ বা গন্ধের গ্রহণে রসের অনুমিতি হইতে পারে না। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এ সকল দোষ হয় না। মন এক। সেই মন চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা রূপের দর্শন, ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধের আঘ্রাণ এবং রসনেন্দ্রিয় দ্বারা রসের আস্বাদন করিয়াছে। সুতরাং রূপবিশেষের বা গন্ধবিশেষের সহিত রসবিশেষের সাহচর্য্যও গ্রহণ করিয়াছে। এই জন্য মন রূপদর্শন বা গন্ধের আঘ্রাণ দ্বারা রসের অনুমান করিতে সম্পূর্ণ সক্ষম। এবং মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে দর্শন ও স্পর্শন বিভিন্ন ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে সম্পন্ন হইলেও উভয়ের কর্ত্তা মন। সুতরাং দর্শনজ্ঞান এবং স্পর্শনজ্ঞানের এককর্ত্তৃকত্ব-প্রতিসন্ধানেরও কোন ব্যাঘাত হয় না।

পুরুষ নিদ্রিত হইলে ইন্দ্রিয়বর্গও নিদ্রিত হয়। অর্থাৎ নিদ্রাকালে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের ক্রিয়া থাকে না। কিন্তু প্রাণ নিদ্রিত হয় না। প্রাণ জাগ্রতই থাকে। অর্থাৎ প্রাণের ক্রিয়া শ্বাস প্রশ্বাস নিদ্রাকালেও অবিকল থাকে। প্রাণ আত্মা হইলে প্রাণই ইন্দ্রিয়বর্গের পরিচালক হইবে। যখন নিদ্রাকালেও প্রাণের ক্রিয়ার অভাব হয় না, অর্থাৎ প্রাণ যখন নিজক্রিয়া করিতে থাকে, তখন তাহার তৎকালে ইন্দ্রিয়-পরিচালনা না করিবার কোন কারণ নাই। আমি যখন নিজের কর্ত্তব্য কার্য্য করি, তখন অবশ্যই আবশ্যক মত ইন্দ্রিয়ের পরিচালনাও করিয়া থাকি। প্রাণ যখন নিজের কর্ত্তব্য কার্য্য করি-

তেছে, তখন ইন্দ্রিয়ের কার্য্য না হইবার হেতু দেখা যায় না। পুরুষ গাঢ়নিদ্রায় সমাচ্ছন্ন হইলেও প্রাণের নিজ-ক্রিয়ার কোনরূপ ব্যতিক্রম ঘটে না। অথচ প্রাণের সংবোধন করিলে প্রাণ তাহা বুঝিতে পারে না। সুপ্ত পুরুষ উত্থিত হয় না। প্রাণ আত্মা হইলে এরূপ হইত না। কেননা, প্রাণ যখন সুপ্ত নহে নিজের ক্রিয়া করিতেছে, তখন তাহার সংবোধনে উত্থিত হইবার কথা। এই হেতুতে প্রাণের আত্মত্ব নিরাকৃত হইয়াছে। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এ দোষ হইতে পারে না। কারণ, নিদ্রাবস্থায় চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের ন্যায় মনও সুপ্ত হয়। সুতরাং সংবোধন মাত্রে উত্থিত না হওয়া কোন অংশে অসঙ্গত বলা যাইতে পারে না। যে সকল হেতুবলে দেহ, ইন্দ্রিয় ও প্রাণের আত্মত্ব নিরাকৃত এবং অতিরিক্ত আত্মা অঙ্গীকৃত হইয়াছে, তাহার কয়েকটী মাত্র প্রধান হেতুর আলোচনা করিয়া দেখা গেল যে মন আত্মা বলিয়া অঙ্গীকৃত হইলে ঐ সকল হেতুর কোন অসঙ্গতি হয় না। এতদ্দ্বারা অপরাপর হেতুরও অনুপপত্তি হয় না ইহা সুধীগণ অনায়াসে বিবেচনা করিতে পারিবেন বলিয়া বাহুল্য ভয়ে অপরাপর হেতুর আলোচনা করা হইল না। অতএব মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে যখন সমস্ত অনুপ-পত্তি নিরাকৃত হয়, তখন মনের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিবার কোনও প্রমাণ নাই। অতএব মনই আত্মা। তদতিরিক্ত আত্মা নাই।

এ স্থলে একটী কথা বলিলে অসঙ্গত হইবে না।

অনেকে হয়ত বলিবেন যে মন আত্মা ইহা পাশ্চাত্য সিদ্ধান্ত। প্রাচ্য অর্থাৎ ভারতীয় পণ্ডিতগণ, মন আত্মা, এ সিদ্ধান্ত অবগত ছিলেন না। ইহা ঠিক নহে। মন আত্মা, এ কল্পনা প্রাচ্য পণ্ডিতদিগের নিকট নূতন জিনিষ নহে। ঐ কল্পনা তাঁহাদের গোচরীভূত ছিল। চার্ব্বাকের এক শাখা ঐ সিদ্ধান্তে উপনীত হন। বহুকাল পূর্ব্বে চার্ব্বাকের আবির্ভাব হইয়াছিল। ন্যায়-দর্শনপ্রণেতা গৌতম চার্ব্বাকের মত খণ্ডন করিয়াছেন। মহাভারতে চার্ব্বাকের মতের উল্লেখ আছে। দিগ্বিজয়ী আলেক্‌জাণ্ডর দিগ্বিজয় উপলক্ষে ভারতে আগমন করিয়াছিলেন। এবং তাঁহার সঙ্গীয় পণ্ডিতগণ ভারতীয় পণ্ডিত-দিগের শিষ্যত্ব স্বীকার করিয়াছিলেন। কেবল তাহাই নহে। রাজনৈতিক কারণেও বহুকাল পূর্ব্বে গ্রীক্ পণ্ডিতগণ ভারতে আগমন করিতেন। এ সকল কথা ঐতিহাসিকদিগের অবিদিত নাই। মন আত্মা এ কল্পনা বিষয়ে কোন্ দেশীয় পণ্ডিতগণ উত্তমর্ণ এবং কোন্ দেশীয় পণ্ডিতগণ অধমর্ণ, তাহা ঐতিহাসিকদিগের নিকট ব্যাখ্যা করিতে যাওয়া বিড়ম্বনা মাত্র। প্রদর্শিত হইবে যে, ন্যায়-দর্শন প্রণেতা গৌতম তাঁহার ন্যায়দর্শনে মনের আত্মত্ব আশঙ্কা করিয়া তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। দেখা যাইতেছে যে, প্রাচ্য দার্শনিকগণের যাহা পূর্ব্বপক্ষ, প্রতীচ্য দার্শনিকগণ তাহা সিদ্ধান্ত বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। কেবল এস্থলে নহে। অনেক স্থলে প্রাচ্য পণ্ডিতগণ যাহা পূর্ব্বপক্ষ রূপে উপন্যস্ত করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন, প্রতীচ্য পণ্ডিতগণ

তাহাই সিদ্ধান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। মীমাংসাদর্শন-প্রণেতা জৈমিনির মতে বেদ নিত্য। উহা মনুষ্যনির্ম্মিত নহে। অধিক কি, জৈমিনির মতে শব্দ নিত্য পদার্থ, তাহার উৎপত্তি বা বিনাশ নাই। প্রদীপ দ্বারা অন্ধকারস্থিত পূর্ব্ব-সিদ্ধ ঘটের অভিব্যক্তির ন্যায় কণ্ঠ ও তালু প্রভৃতি প্রদেশে বায়ুর অভিঘাত হইলে পূর্ব্বসিদ্ধ শব্দের অভিব্যক্তি হয় অভিনব শব্দের উৎপত্তি হয় না। শব্দ যখন নিত্য, তখন শব্দরাশি স্বরূপ বেদের অনিত্যত্বের আশঙ্কাই হইতে পারে না। প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের মতে জৈমিনির সিদ্ধান্ত ভ্রমাত্মক বলিয়া বিবেচিত হইয়াছে। তাঁহাদের মতে ঋগ্বেদের ন্যায় প্রাচীন সাহিত্য পৃথিবীতে না থাকিলেও উহা খ্রীষ্টের কয়েক শত বৎসরের পূর্ব্বে রচিত হইয়াছিল মাত্র। তাঁহারা বলেন বেদে নানারূপ ঘটনার ও অনেক ব্যক্তির নামের উল্লেখ আছে। ঐ সকল ঘটনা ও ব্যক্তির উৎপত্তির পরে ঐ সকল বেদাংশ রচিত হইয়াছিল, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। রাম জন্মিবার ষাট্ হাজার বৎসর পূর্ব্বে রামায়ণ রচিত হইয়াছিল, এরূপ কথা এতদ্দেশের আপামর সাধারণ্যে প্রচলিত থাকিলেও পাশ্চাত্য পণ্ডিতেরা যোগপ্রভাব মানেন না। তাঁহারা ঐরূপ কথা নিতান্ত অসঙ্গত ও একান্ত অসম্ভব বলিয়া বিবেচনা করেন।

ববর: প্রাবাহণিরকাময়ত। শ্বেতকেতুর্হারুণেয় আস।

অর্থাৎ প্রবহণের পুত্র ববর কামনা করিয়াছিলেন। আরুণির পুত্র শ্বেতকেতু ছিলেন। পাশ্চাত্য পণ্ডিতেরা বিবেচনা

করেন যে প্রবহণ ও তৎপুত্র ববর এবং আরুণি ও তৎপুত্র শ্বেতকেতুর জন্মিবার পূর্ব্বে ঐ সকল গ্রন্থাংশ রচিত হইতে পারে না। উহা অবশ্য তাহাদের জন্মের পরে রচিত হইয়াছে। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে বেদ মনুষ্যরচিত। উহা নিত্য নহে। পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের এই সিদ্ধান্ত ভারতীয় পণ্ডিতদিগের নিকট নূতন বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। সিদ্ধান্তরূপে নহে, কিন্তু পূর্ব্বপক্ষ-রূপে ঐ মত প্রাচ্য পণ্ডিতদিগের সুপরিজ্ঞাত। সম্ভবত চার্ব্বাক্ ঐ মতের আবিষ্কর্ত্তা। মীমাংসা দর্শনে ভগবান্ জৈমিনি বেদের নিত্যত্ব সংস্থাপন করিয়া ঐ সকল হেতুতে বেদের অনিত্যত্ব আশঙ্কা করিয়াছেন, এবং ঐ আশঙ্কার সমাধানও করিয়াছেন। জৈমিনির মতে অভিলষিত বিষয় বুঝাইবার জন্য অখ্যায়িকাগুলি পরিকল্পিত। উহার যাথার্থ্য নাই। অধিকন্তু বেদ-শব্দ হইতে প্রপঞ্চের সৃষ্টি হইয়াছে। বেদে যাহা নাই, তাহার সৃষ্টি হয় নাই, হইতে পারে না। যাহা অলীক, তাহার সৃষ্টি অসম্ভব। শব্দপূর্ব্বক সৃষ্টি বেদান্ত দর্শনেও স্পষ্ট ভাষায় সমর্থিত হইয়াছে। আখ্যায়িকা বা বৃত্তান্তের অন্বাখ্যান অর্থবাদ মাত্র। জৈমিনির মতে অর্থ-বাদের স্বার্থে প্রামাণ্য নাই। বিহিতের প্রশংসা এবং নিষিদ্ধের অপ্রশংসাই অর্থবাদের তাৎপর্য্য বিষয়। প্রশংসা দ্বারা প্ররোচিত হইয়া বিহিত বিষয়ে লোকের প্রবৃত্তি এবং অপ্রশংসা দ্বারা নিষিদ্ধ বিষয় হইতে নিবৃত্তি হয়। মীমাংসা দর্শনের অর্থবাদাধিকরণে ইহা সুন্দররূপে সমর্থিত হইয়াছে। সংস্কৃত ভাষায় অর্থবাদের প্রচুর প্রয়োগ দেখিতে

পাওয়া যায়। মহাকবি কালিদাস অন্ধকারের বর্ণনাস্থলে বলিয়াছেন যে

सूचिभेद्यैस्तमोभिः।

অর্থাৎ অন্ধকার সূচিভেদ্য। ইহার তাৎপর্য্য এরূপ নহে যে অন্ধকার সূচি দ্বারা ভেদযোগ্য। অন্ধকার অতীব প্রগাঢ়, ইহা বুঝানই ঐ বাক্যের উদ্দেশ্য। এই তাৎপর্য্যের প্রতি অনুধাবন না করিয়া কোন পণ্ডিতাভিমানী সিদ্ধান্ত করিতে পারেন যে, কালিদাস বুঝিয়াছিলেন যে, অন্ধকারকে সূচী দ্বারা ভেদ করা যায়। সাবয়ব কঠিন পদার্থই সূচীভেদ্য হইতে পারে। কালিদাস অন্ধকারকে সাবয়ব কঠিন পদার্থ বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। অতএব তিনি বোকা। কিন্তু তাঁহার সিদ্ধান্ত যে ঠিক নহে, তদ্দ্বারা তিনি যে নিজেরই অজ্ঞতার পরিচয় দিয়াছেন, তদ্বিষয়ে বাক্যব্যয় নিষ্প্রয়োজন।

वनस्पतयः सत्रमासत।

অর্থাৎ বনস্পতিরা সত্র করিয়াছিল, এইরূপ অসঙ্গত বাক্য এবং অপরাপর অর্থবাদ দর্শন করিয়া বেদের উন্মত্ত-প্রলাপতুল্যত্ব এবং আধুনিকত্ব সিদ্ধান্ত করিতে পারা যায় বটে। কিন্তু এই সিদ্ধান্তও পূর্ব্বোল্লিখিত সিদ্ধান্ত অপেক্ষা অধিক মূল্যবান্ নহে। কেননা,

वनस्पतयः सत्रमासत

ইত্যাদি বাক্যের তাৎপর্য্য অন্যরূপ। ভাষ্যকার বলেন,

वनस्पतयः सत्रमासत इत्येवमादयोऽपि नानुपपन्नाः, स्तुतयोह्येताः सत्रस्य। वनस्पतयोनामाचेतना इदं सत्रमुपा-

सितवन्तः किं पुनर्विद्वांसो ब्राह्मणाः। तद्यथा लोके सन्ध्यायां मृगा अपि न चरन्ति किं पुनर्विद्वांसो ब्राह्मणा इति।
ইহার তাৎপর্য্য এই। **वनस्पतयः सत्रमासत** ইত্যাদি বাক্যও অনুপপন্ন হয় না। যেহেতু, এগুলি সত্রের স্তুতি। বনস্পতি সকল অচেতন, তাহারাও এই সত্র উপাসনা করিয়াছে। বিদ্বান্ ব্রাহ্মণেরা ইহার উপাসনা করিবে তাহার আর কথা কি? লোকেও বলিয়া থাকে যে, সন্ধ্যা সময়ে মৃগগণও বিচরণ করে না, বিদ্বান্ ব্রাহ্মণেরা সন্ধ্যাকালে বিচরণ করিবে না, তাহার আর কথা কি? বৈদিক ববর প্রভৃতি শব্দের অর্থ অন্যরূপ। তদ্দর্শনে অপর ব্যক্তিরও ববরাদি নাম হইতে পারে। ইদানীন্তন স্বর্ণলতা লবঙ্গলতা প্রভৃতি নামের ছড়াছড়ি দেখা যায় বটে, কিন্তু কিছুকাল পূর্ব্বে দেবতার সহস্র নাম পর্য্যালোচনা করিয়া পুত্র কন্যার নাম মনোনীত করা হইত। নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা ইহার প্রতিবাদ করিয়াচেন। পাশ্চাত্য পণ্ডিত-দিগের ন্যায় তাঁহারা বলেন যে বেদে আদিমান্ পদার্থের অর্থাৎ ব্যক্তিবিশেষের বা ঘটনা বিশেষের উল্লেখ আছে বলিয়াই বেদ আদিমান্, অনাদি নহে অর্থাৎ নিত্য নহে। নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা বলেন যে বেদ নিত্য না হইলেও মনুষ্যকৃত নহে, বেদ ঈশ্বর প্রণীত। আধুনিক গ্রন্থে এই গ্রন্থ অমুকের কৃত এইরূপ নির্দ্দেশ দেখিয়া যেমন ব্যক্তি-বিশেষকে গ্রন্থবিশেষের কর্ত্তা বলিয়া অবগত হওয়া যায়, সেইরূপ ঈশ্বর বেদ সৃষ্টি করিয়াছেন, বেদেই এইরূপ নির্দ্দেশ দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং বেদ ঈশ্বর প্রণীত,

ইহা নির্ব্বিবাদে প্রতিপন্ন হইতেছে। বেদের প্রামাণ্য বিষয়ে ভিন্ন ভিন্ন দার্শনিকগণ স্ব স্ব মতানুসারে বিস্তর যুক্তি ও অন্যান্য প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন। তাহা বর্ত্তমান প্রস্তাবের আলোচ্য বিষয় নহে। আবশ্যক হইলে তাহা প্রস্তাবান্তরে আলোচিত হইতে পারে।

এস্থলে এ কথা বলিলে অসঙ্গত হইবে না যে, লৌকিক ব্যাকরণের সাহায্যে বেদের অর্থ নির্ণয় করিতে গেলে ভুল হইবে সন্দেহ নাই। বৈদিক ব্যাকরণ, বৈদিক ভাষার রীতি প্রভৃতি পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে বিবেচনা করিয়া তদনুসারে বেদের অর্থ নির্ণয় করিবার চেষ্টা করা উচিত। দুর্ভাগ্যক্রমে পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ বৈদিক ভাষার রীতি নীতির প্রতি সবিশেষ লক্ষ্য করা তত আবশ্যক মনে করেন না। প্রত্যুত পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ প্রাচীন কালের অপরিস্ফুট ইতিহাস বোধে বেদের অনুশীলন করেন। বেদ হইতে ঐতিহাসিক সত্য আবিষ্কার বিষয়ে সমধিক ব্যগ্রতা এবং নৈপুণ্য প্রদর্শন করিয়া থাকেন। তাঁহাদের মতে বেদাধ্যয়ন প্রাচীন ঐতিহাসিক সত্য নিষ্কাশনের উপায় মাত্র। মীমাংসা ভাষ্যকার আচার্য্য শবরস্বামী বেদের ঐতিহাসিকত্ব স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে একমাত্র ধর্ম্মই বেদপ্রতিপাদ্য। অধিকাংশ দার্শনিকগণও এই মতের অনুসরণ করিয়াছেন। সুতরাং প্রাচ্য ও প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের বেদাধ্যয়ন, পূর্ব্ব ও পশ্চিম সমুদ্রের ন্যায়, আলোক ও অন্ধকারের ন্যায়, এবং দিবা ও রাত্রির ন্যায় পরস্পর বিপরীত ভাবাপন্ন। কোন কোন বৈদিক আচার্য্য স্থলবিশেষে বেদের সহিত ইতিহাসের

সংশ্রব আছে ইহা স্বীকার করিয়াছেন সত্য, কিন্তু তাঁহারা বেদের আধুনিকত্ব বা মনুষ্যকৃতত্ব স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদের মতেও বেদরাশি নিত্য বা ঈশ্বর প্রণীত। তাঁহাদের মতেও বেদশব্দ হইতে জগতের সৃষ্টি হইয়াছে। নিত্য বা ঈশ্বর প্রণীত বেদে ভবিষ্যৎ কালীন ঐতিহাসিক ঘটনার উল্লেখ থাকা কিছুমাত্র বিস্ময়ের বিষয় হইতে পারে না।

সে যাহা হউক। প্রাচ্য আচার্য্যদিগের মতে ব্রহ্মচর্য্য এবং সংযমের অনুষ্ঠান পূর্ব্বক যথাবিধি অধ্যয়ন করিলে বেদের প্রকৃত তাৎপর্য্য বুঝিতে পারা যায়। প্রতীচ্য আচার্য্যদিগের মতে মদ্য মাংসাদির উপযোগ পূর্ব্বক বিলাসের ক্রোড়ে উপবেশন করিয়া বেদের অধ্যয়ন করিতে পারা যায়। যাঁহাদের শাস্ত্র, তাঁহাদের মতে উহা ধর্ম্মাববোধের এক মাত্র উপায়। যাঁহাদের শাস্ত্র নহে, তাঁহাদের মতে উহা ধর্ম্মাববোধের উপায় নহে, আদিম অসভ্যাবস্থার অস্ফুট ইতিহাস বা চাষার গীতাবলী মাত্র। এ কৌতুক মন্দ নহে। ফলতঃ পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের বেদাধ্যয়নের সহিত ধর্ম্মের কিছুমাত্র সম্বন্ধ নাই। ইতিহাসের সহিত যাহা কিছু সম্বন্ধ। সুতরাং দুঃখের সহিত বলিতে হইতেছে যে, পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ তীক্ষ্মমনীষাসম্পন্ন হইলেও, তাঁহারা প্রকৃত বিষয় অনাদর করিয়া, আরোপিত কল্পিত বিষয়ের সহিত বেদের সম্বন্ধ ঘটাইতে যাইয়া ভ্রম প্রমাদের বিলক্ষণ অবসর প্রদান করিয়াছেন। প্রকৃত বিষয়ের অনুধাবন না করিয়া বুদ্ধিবলে কল্পিত বিষয় লইয়া বিচার করিলে, ঐ বিচারের কতদূর সমীচীনতা হইতে

পারে, পূজ্যপাদ উদয়নাচার্য্য তদ্বিষয়ে কৌতুকাবহ একটী উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করিয়াছেন। সুধীগণের অবগতির জন্য এস্থলে সংক্ষেপে উহা প্রদর্শিত হইতেছে। এক সময়ে জনৈক গ্রামবাসী রাজধানীতে গিয়াছিল। গ্রামবাসী কখনও হস্তী দেখে নাই, হস্তীর কথা শুনে নাই, হস্তী নামে কোন বস্তু আছে, তাহাও অবগত ছিল না। সে রাজদ্বারে হস্তী দর্শন করিয়া নিজ বুদ্ধির সাহায্যে অদৃষ্ট-পূর্ব্ব পরিদৃশ্যমান বস্তুর তত্ত্বনির্ণয়ের জন্য প্রবৃত্ত হইল। গ্রামবাসী দৃশ্যমান পদার্থের তত্ত্বনির্ণয় করিবার অভিপ্রায়ে তাহার বুদ্ধিগোচর কতিপয় কল্পনা বা বিকল্পের উদ্ভাবন করিল। সে ভাবিতে লাগিল যে, যাহা দেখা যাইতেছে তাহা কি অন্ধকার মূলক ভক্ষণ করিতেছে। অথবা মেঘ, বলাক-সকলের বর্ষণ ও গর্জ্জন করিতেছে। কিংবা ইহা বান্ধব; কেননা, ইহা রাজদ্বারে রহিয়াছে। আচার্য্য বলিয়াছেন, যে

राजद्वारे श्मशाने च यस्तिष्ठति स बान्धवः।

অথবা যাহা ভূমিতে দৃষ্ট হইতেছে, ইহা তাহার ছায়া মাত্র। বলা বাহুল্য যে গ্রামবাসী বিম্ব ও প্রতিবিম্ব বিপরীতরূপে গ্রহণ করিয়াছে। অর্থাৎ ভূপতিত হস্তীচ্ছায়াই প্রকৃত বস্তু, হস্তী তাহার ছায়া মাত্র, গ্রামবাসীর এইরূপ ভ্রম হইয়াছিল। গ্রামবাসী উক্তরূপে চারিটী বিকল্পের উদ্ভাবন করিল বটে, কিন্তু তাহার কোনটীতেই আস্থা স্থাপন করিতে পারিল না। কারণ, সে বিবেচনা করিয়া দেখিল যে, তাহার উদ্ভাবিত বিকল্প চতুষ্টয়ের একটী বিকল্পও সমীচীন হইতে পারে না। সকলগুলি কল্পই দোষদুষ্ট। গ্রামবাসী

ভাবিতে লাগিল যে, অন্ধকার মূল খাইতেছে ইহা ঠিক নহে। যেহেতু, দেখা যাইতেছে যে এ সূর্পযুগল প্রস্ফোটন করিতেছে বা দুখানি কুল নাড়িতেছে। অন্ধকারের ত সূর্পযুগল নাই। এই জন্য ইহা অন্ধকার হইতে পারে না। ইহা মেঘও নহে। কেননা, ইহার স্তম্ভচতুষ্টয় দৃষ্ট হইতেছে। মেঘের ত স্তম্ভ চতুষ্টয় নাই। অতএব ইহা মেঘ নহে। ইহা বান্ধবও নহে। কারণ, ইহা লগুড় ভ্রামণ করিতেছে বা লাঠি ঘুরাইতেছে। বান্ধব লাঠি ঘুরাইবে কেন? ইহা ভূমি পরিদৃষ্ট বস্তুর ছায়াও নহে। কেননা, ইহা নরশিরঃ-শ্রেণীর উদ্গীরণ করিতেছে। ছায়ার পক্ষে ত তাহা সম্ভব-পর নহে। অতএব ইহা কিছুই নহে। আমার দৃষ্টি ভ্রম মাত্র। গ্রামবাসী এইরূপ বিবেচনা করিয়া নিরস্ত হইল। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে হস্তীর মলপিণ্ডাবলীকে গ্রামবাসী নরশিরঃশ্রেণী বলিয়া বুঝিয়াছিল। গ্রামবাসী যে কয়টী বিকল্পের উদ্ভাবন করিয়াছিল, তাহার কোন কল্পেই প্রকৃত বস্তুর অর্থাৎ হস্তীর সমাবেশ ছিল না, প্রকৃত বস্তু পরিত্যাগ করিয়া অপরাপর কল্পিত বিষয় অবলম্বনে বিচার করাতে গ্রামবাসীর বিচার অকর্ম্মণ্য হইয়াছিল। পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ অসাধারণ বুদ্ধিমান্ ও নিরতিশয় দক্ষ হইলেও, তাঁহারা প্রকৃত বিষয় উপেক্ষা করিয়া অপর বিষয় লইয়া বেদের অনুশীলন করেন বলিয়া তাঁহাদের সিদ্ধান্ত অবৈদিক ও অসমীচীন হইবে, ইহা বিস্ময়ের বিষয় নহে। প্রাচ্য আচার্য্যদিগের মতে নিরুক্তাদির সাহায্যে বেদের অর্থ বুঝিতে হয়। প্রতীচ্য আচার্য্যগণ তজ্জন্য অবেস্তার সাহায্য

গ্রহণ আবশ্যক মনে করেন। অবেস্তার অহুর শব্দ অসুর শব্দের অপভ্রংশ বিবেচনা করিয়া ঐতিহাসিক সত্য আবিষ্কার করিতে গেলে, তাহা কতদূর অভ্রান্ত হইবে, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। আমি অনধিকার চর্চ্চা করিয়া ধৃষ্টতার অবসর প্রদান করিতে চাহি না। কৃতবিদ্যমণ্ডলীর অনুসন্ধিৎসার কিঞ্চিৎ সন্ধুক্ষণ হইতে পারে এই আশায় প্রসঙ্গক্রমে কিছু বলা হইল। আশা আছে কৃতবিদ্যমণ্ডলী তজ্জন্য আমাকে দোষী করিবেন না। তবে একথা বলিতে পারি যে, বেদে অহুর শব্দ আছে এবং তাহার অর্থ অসুর নহে। তাহার অর্থ ঈশ্বর।

দুঃখের বিষয় যে, আমাদের অধিকাংশ কৃতবিদ্যমণ্ডলী পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের মন্তব্য পাঠ করিয়া দেশীয় শাস্ত্রের সম্বন্ধে নিজ নিজ সংস্কার গঠন করেন। এবং উহা অভ্রান্ত সত্য বলিয়া বিশ্বাস করেন। শাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়া তাহার তথ্য অবগত হইবার ক্লেশ স্বীকার করিতে চাহেন না। কৃতবিদ্যমণ্ডলী স্বয়ং শাস্ত্রপর্য্যালোচনা করিয়া তাহার তত্ত্ব নির্ণয় করিবেন ইহাই কিন্তু প্রার্থনীয়। সে যাহা হউক। প্রসঙ্গক্রমে প্রস্তাবিত বিষয় হইতে কিছু দূরে আসিয়া পড়িয়াছি। এখন প্রস্তাবিত বিষয়ের অনুসরণ করা যাইতেছে। কি হেতুতে মনের আত্মত্ব স্বীকৃত হইতে পারে, তাহা প্রদর্শিত হইয়াছে। মন আত্মা, এ সিদ্ধান্ত কেন সমীচীন নহে, এখন সংক্ষেপে তাহা প্রদর্শন করা যাইতেছে।

পদার্থসিদ্ধি প্রমাণাধীন। প্রমাণ ভিন্ন কোন পদার্থ সিদ্ধ

হয় না। মন আত্মা ইহা প্রমাণসিদ্ধ হয় নাই। দেহাদির অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিতেই হইবে, ইহা যেরূপ প্রমাণিত হইয়াছে, মনকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে, ইহা সেরূপ প্রমাণিত হয় নাই। এইমাত্র প্রতিপন্ন হইয়াছে যে, যে সকল কারণে আত্মা দেহাদির অতিরিক্তরূপে সিদ্ধ হইয়াছে, সে সকল কারণে মনের অতিরিক্ত রূপে সিদ্ধ হইতে পারে না। ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে যে দেহাদির আত্মত্ব স্বীকার করিলে যে সকল অনুপপত্তি হয়, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে সে সকল অনুপপত্তি হয় না। ইহা কিন্তু মনের আত্মত্বের প্রমাণ নহে। সম্ভাবনা মাত্র। সম্ভাবনা দ্বারা কোন পদার্থ সিদ্ধ হয় না। পদার্থসিদ্ধি প্রমাণসাপেক্ষ। বিদ্যমান বস্তুর অনুপলব্ধি সম্ভবপর। সুতরাং আকাশকুসুম থাকিলেও তাহার অনুপলব্ধি হইতে পারে অতএব আকাশকুসুম আছে এরূপ সিদ্ধান্ত করা যেমন অসঙ্গত, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে পূর্ব্বোক্ত অনুপপত্তি হয় না অতএব মন আত্মা, এ সিদ্ধান্তও সেইরূপ অসঙ্গত। দৃষ্টান্তস্থলে আকাশকুসুমের অনুপলব্ধি হইতে পারে বলিয়া তাহার অস্তিত্ব স্বীকার করা যাইতে পারে না। বরং আকাশকুসুমের উপলব্ধি হয় না বলিয়া তাহার নাস্তিত্ব সিদ্ধান্তও করা যায় না। কেননা, সমস্ত বিদ্যমান বস্তুর উপলব্ধি হইবেই, এরূপ নিয়ম নাই। আকাশকুসুম বিদ্যমান থাকিলেও তাহার অনুপলব্ধি হইতে পারে। সুতরাং উপলব্ধি হয় না বলিয়া আকাশকুসুমের নাস্তিত্ব অবধারণ

করা যায় না। পক্ষান্তরে বিদ্যমান বস্তুরও অনুপলব্ধি হইতে পারে, এতদ্দ্বারা আকাশকুসুম থাকিলেও থাকিতে পারে এইমাত্র প্রতিপন্ন হয়। আকাশকুসুমের অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হয় না। কিন্তু আকাশকুসুমের অস্তিত্বের প্রমাণ নাই বলিয়া তাহার অভাব স্থির করা হয়। প্রস্তাবিত বিষয়েও মনের আত্মত্বের প্রমাণ নাই। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে দেহাত্মবাদাদির অনুপপত্তি নিবারিত হইতে পারে ইহা মনের আত্মত্বের প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। কারণ, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে যেমন পূর্ব্বোক্ত অনুপপত্তির নিবারণ হয়, আকাশের আত্মত্ব স্বীকার করিলেও সেইরূপ পূর্ব্বোক্ত অনুপপত্তির নিবারণ হইতে পারে। উক্ত কারণে মনকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে গেলে আকাশকেও আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। মনকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে আকাশকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে না ইহার কোন হেতু নাই। অতএব উক্ত সম্ভাবনা সংশয়াত্মক বা সংশয়ের হেতুমাত্র, নিশ্চয়ের হেতু নহে। সংশয় বা সংশয়ের হেতু অনুসারে নিশ্চয় করিতে গেলে, বিশুদ্ধ সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া সম্ভবপর কি না, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। একথা বলিলে অসঙ্গত হইবে না যে, উক্তরূপে মনের আত্মত্বের সন্দেহ করিবার কারণ থাকিলেও, তাহা নিশ্চয় করিবার কারণ নাই। মন আত্মা কি না ইহা নিশ্চয় করিবার জন্য কারণান্তরের সাহায্য লইতে হইবে।

অনুভব অনুসারে পদার্থ সকলের অস্তিত্ব বা নাস্তিত্ব স্বীকার করিতে হয়, ইহা দার্শনিক সিদ্ধান্ত। মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ ইহা অনুভবসিদ্ধ। আমার মনে হয় যে, ইহা এইরূপ হইবে। আমার মন খারাপ হইয়াছে। আমার মন চঞ্চল হইয়াছে। আমার মনে স্ফূর্ত্তি নাই। বুঝিতেছি যে ইষ্টবিয়োগ ও অনিষ্টপ্রাপ্তি অপরিহার্য্য, কিন্তু মনকে প্রবোধ দিতে পারিতেছি না। মনোযোগ করি নাই বলিয়া শুনিতে পাই নাই। ইত্যাদি শত শত অনুভব বিদ্যমান রহিয়াছে। তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। ঐ সকল অনুভবে মন ও আত্মার ভেদ স্পষ্ট প্রতিভাত হইতেছে। সুতরাং মন আত্মা নহে। মন আত্মা হইলে ইন্দ্রিয়বর্গের অধিষ্ঠাতা বা প্রেরয়িতা হইবে। কেননা আত্মাই ইন্দ্রিয়বর্গের অধিষ্ঠাতা। ইন্দ্রিয়বর্গ করণ। কর্ত্তার অধিষ্ঠান ভিন্ন করণের কার্য্যকারিতা হয় না। ছেত্তার অধিষ্ঠান ভিন্ন পরশু ছেদন সম্পন্ন করিতে পারে না। আত্মার অধিষ্ঠান ভিন্ন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় রূপদর্শনাদি কার্য্য সম্পাদন করিতে পারে না, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। মন আত্মা হইলে এককালে অনেক জ্ঞান অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। একথা স্পষ্টরূপে বুঝিবার জন্য একটী উদাহরণের সাহায্য গ্রহণ করা যাইতেছে। দীর্ঘশস্কুলী ভক্ষণকালে এক সময়ে অনেক ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার হইয়া থাকে। শস্কুলী হস্তদ্বারা ধৃত হইয়া মুখে সংযোজিত হয় এবং দন্ত দ্বারা চর্ব্বিত হইয়া ভক্ষিত হয়। তৎকালে শস্কুলীর স্পর্শের সহিত

ত্বগিন্দ্রিয়ের, রূপের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের, রসের সহিত রসনেন্দ্রিয়ের এবং গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সংবন্ধ অবশ্যই হইবে। ঐ সকল ইন্দ্রিয় আত্মা কর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত না হইলে বিষয়ের সহিত তাহাদের সংবন্ধ হইতেই পারে না। অতএব ইন্দ্রিয়সকল আত্মাকর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত হইয়াছে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের রূপাদি বিষয়ের সহিত সংবন্ধ রূপাদি জ্ঞানের কারণ। কারণ থাকিলে অবশ্য কার্য্য হইবে। সুতরাং মন আত্মা হইলে এক সময়ে উক্তক্রমে চাক্ষুষ, স্পার্শন, রাসন ও আঘ্রাণ হইতে পারে। তাহা কিন্তু হয় না। প্রস্তাবান্তরে সমর্থিত হইয়াছে, যে দীর্ঘশষ্কুলী ভক্ষণস্থলেও চাক্ষুষাদি জ্ঞান ক্রমে অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন কালেই হইয়া থাকে। ঐ কালভেদ নিতান্ত সূক্ষ্ম বলিয়া উৎপলশতপত্রব্যতিবেধ এবং অলাতচক্রের ন্যায় যৌগপদ্যের ভ্রম হয় মাত্র। জ্ঞান সকলের অযৌগপদ্য বা ক্রমিকত্ব প্রস্তাবান্তরে প্রমাণিত হইয়াছে বলিয়া এস্থলে তাহা সমর্থিত হইল না। মন আত্মা হইলে জ্ঞানের অযৌগপদ্য বা ক্রম হইতে পারে না। এইজন্য মন আত্মা নহে। আত্মা মন হইতে ভিন্ন পদার্থ। আত্মার অধিষ্ঠানবশতঃ এক সময়ে অনেক জ্ঞান হইতে পারে, এইজন্য অর্থাৎ এক সময়ে স্ব স্ব বিষয়ের সহিত অনেক ইন্দ্রিয়ের সংবন্ধ হইলেও জ্ঞানের ক্রমিকত্ব উপপাদনের জন্য আত্মার অতিরিক্ত মন স্বীকার করিতে হয়। এক সময়ে ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সংবন্ধ হইলেও, যখন যে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ হয়, তখন

সেই ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞান হইয়া থাকে। মন অণু, এক-কালে অনেক ইন্দ্রিয়ের সহিত তাহার সংযোগ হইতে পারে না বলিয়া জ্ঞানের যৌগপদ্য হয় না। বুঝা যাইতেছে যে আত্মার দ্বারা জ্ঞানের যৌগপদ্য নিবারিত হইতে পারে না বলিয়া, জ্ঞানের ক্রমিকত্ব উপপাদনের জন্য মন অনুমিত হইয়াছে। সুতরাং মন আত্মা হইলে জ্ঞানের যৌগপদ্য অপরিহার্য্য হইয়া উঠে, ইহা সহজবোধ্য। পক্ষান্তরে দীর্ঘশষ্কুলী ভক্ষণ স্থলে এককালে অনেক ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সংবন্ধ হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। মন অণু তাহা আত্মা হইলে এক সময়ে অনেক ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সংবন্ধই হইতে পারে না। কেননা আত্মার অধিষ্ঠান ভিন্ন ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার অসম্ভব। অণু মন এককালে অনেক ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। কেবল তাহাই নহে। সুখাদিপ্রত্যক্ষের করণরূপেও মনের অঙ্গীকার করিতে হয়, ইহা যথাস্থানে বিবৃত হইয়াছে। অতএব মন করণ জাতীয় পদার্থ, তাহাতে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। আত্মা কিন্তু জ্ঞানের করণ নহে। জ্ঞানের কর্ত্তা। কর্ত্তা ও করণ এক হইতে পারে না। ইহা অনুভবসিদ্ধ এবং স্থানান্তরে সমর্থিত হইয়াছে। এতাবতা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, মন আত্মা নহে। মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। মন করণরূপে অনুমিত। তাহাকে কর্ত্তা বলিয়া স্বীকার করিতে গেলে ধর্ম্মিগ্রাহক-প্রমাণ-বিরোধ উপস্থিত হয়। এইজন্য বিচক্ষণচূড়ামণি সর্ব্বতন্ত্র-স্বতন্ত্র পূজ্যপাদ বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে,

বুদ্ধিমনসোস্ত্ব করণয়োরহমিতি কর্ত্তৃপ্রতিভাসপ্রত্যয়ালম্বনত্বাযোগঃ।

অর্থাৎ বুদ্ধি ও মন উভয়ই করণ। অহং এই প্রতীতি ও শব্দপ্রয়োগ কর্ত্তৃবিষয়ক। সুতরাং বুদ্ধি ও মন, অহং এই প্রতীতির বা অহং এই শব্দ প্রয়োগের বিষয় হইতে পারে না। অর্থাৎ বুদ্ধি ও মন আত্মা হইতে পারে না। আত্মা বুদ্ধি ও মন হইতে অতিরিক্ত। মন করণ বলিয়া যেমন কর্ত্তা হইতে পারে না, সেইরূপ দৃশ্য বলিয়া দ্রষ্টা হইতে পারে না। মন দৃশ্য, আত্মা দ্রষ্টা। দৃশ্য ও দ্রষ্টা পরস্পর ভিন্ন। সুতরাং মন ও আত্মা পরস্পর ভিন্ন। জলাশয়ের জল ছিদ্রপথে ক্ষেত্রে নীত হইলে ঐ জল যেমন ক্ষেত্রাকারে অর্থাৎ ক্ষেত্রের ন্যায় চতুষ্কোণাদি আকারে পরিণত হয়, সেইরূপ ঘটাদি বিষয়ের সহিত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সংবন্ধ হইলে, মন ইন্দ্রিয় পথে নির্গমন পূর্ব্বক ঘটাদিবিষয়দেশ প্রাপ্ত হইয়া, ঘটাদি বিষয়াকারে পরিণত হয়। মনের ঐ বিষয়াকারে পরিণাম বা বৃত্তি চৈতন্যদ্বারা প্রকাশিত হইলে, ঘটাদি বিষয়ের জ্ঞান সম্পন্ন হয়। মনের বিষয়াকার বৃত্তি চিদ্ভাস্য বা চিৎপ্রকাশ্য। চিতের কোন রূপ পরিণাম নাই। অর্থাৎ মনোবৃত্তি অবগত হইবার জন্য চিৎপদার্থের অন্য কিছু অপেক্ষণীয় নাই। এই জন্য মনের বিষয়াকার বৃত্তি কখনই অজ্ঞাত থাকিতে পারে না। উহা সর্ব্বদাই পরিজ্ঞাত হয়। মনের বিষয়াকার বৃত্তি কোন সময় অজ্ঞাত থাকিলে, আমি জানিতেছি কিনা, এইরূপ সংশয় হইতে পারে। তাহা কখনই

হয় না। এজন্যও স্বীকার করিতেহয় যে, মনের বিষয়াকার বৃত্তি সর্ব্বদাই পরিজ্ঞাত হয়। ভগবান্ পতঞ্জলি বলিয়াছেন,

সদা জ্ঞাতাশ্চিত্তবৃত্তয়স্তৎপ্রভোঃ পুরুষস্যাপরিণামিত্বাৎ।

পুরুষ চিত্তবৃত্তির প্রভু। তিনি অপরিণামী। সুতরাং চিত্ত-বৃত্তি অজ্ঞাত অবস্থায় থাকিতেই পারে না। উহা সর্ব্বদাই পরিজ্ঞাত হয়। পুরুষ পরিণামী হইলে, কদাচিৎ আন্ধ্য-পরিণাম হইয়া, চিত্তবৃত্তি অপরিজ্ঞাতও থাকিতে পারিত। পুরুষ অপরিণামী। পুরুষের চিত্তবৃত্তির বোধ বিষয়ে আগন্তুক কোন বিষয়ের অপেক্ষা নাই। চিত্তবৃত্তি সমুৎপন্ন হওয়া মাত্রই উহা পরিজ্ঞাত হয়। ঘটপটাদি গ্রাহ্য বস্তু প্রদীপ সন্নিধানে নীত হইলেই যেমন উহা পরিজ্ঞাত হয়; সেই রূপ চিত্তবৃত্তি সমুৎপন্ন হইলেই চিৎসন্নিধান বশতঃ উহা পরিজ্ঞাত হয়। পূর্ব্বোক্ত দৃষ্টান্তে জলের ক্ষেত্রাকার পরিণাম যেমন জল হইতে ভিন্ন নহে, মনের বিষয়াকার পরিণামও সেইরূপ মন হইতে ভিন্ন নহে। এইজন্য আচার্য্যেরা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে বৃত্তি এবং বৃত্তিমান্ এ উভয়ের ভেদ নাই। চিত্তবৃত্তি পরিজ্ঞাত বা দৃশ্য, সুতরাং চিত্তও পরিজ্ঞাত বা দৃশ্য, চিত্ত কখনও দ্রষ্টা হইতে পারে না। অতএব দৃশ্য চিত্ত আত্মা নহে। এই সমস্ত বিবেচনা করিয়া পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন যে,

মনস্তর্হীতি চেন্ন মনসোপি বিষয়ত্বাদ্রূপাদিবদ্দৃষ্টত্বাদ্যনুপ-পত্তিঃ।

ইহার তাৎপর্য্য এই। মন আত্মা ইহাও বলা যায় না। কারণ রূপাদির ন্যায় মনও বিষয় বা দৃশ্য। এইজন্য

মনের দ্রষ্টৃত্বাদি হইতে পারে না। রূপাদি বিষয় দৃশ্য, তাহা দ্রষ্টা নহে। মনও দৃশ্য, অতএব তাহাও দ্রষ্টা নহে। আত্মা কেবল দ্রষ্টা, আত্মা দৃশ্য নহে। আত্মা চিত্ত হইতে অতিরিক্ত। আত্মা পরিণামী নহে, ইহা বলা হইয়াছে এবং স্থানান্তরে সমর্থিত হইয়াছে চিত্ত কিন্তু পরিণামী। এজন্যও চিত্ত আত্মা হইতে পারে না। বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মত সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। এখন নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মত প্রদর্শিত হইতেছে। এক জন নৈয়ায়িক আচার্য্য বলেন,

মনোপি ন তথা জ্ঞানাদ্যনধ্যক্ষং তদা ভবেত্।

মনও আত্মা নহে। কারণ, তাহা হইলে জ্ঞানাদি অপ্রত্যক্ষ হইতে পারে। নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতে জ্ঞান ইচ্ছা কৃতি প্রভৃতি আত্মার গুণ। মন আত্মা হইলে জ্ঞানাদির আশ্রয়ও মনই হইবে। তাহা হইলে জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেননা মহত্ত্ব প্রত্যক্ষের কারণ। মন মহৎ নহে। জ্ঞানাদির যৌগপদ্য নিরাসের জন্য মন অঙ্গীকৃত হইয়াছে। সুতরাং মন অণুরূপেই সিদ্ধ হইয়াছে। অণুরূপে সিদ্ধ মন আত্মা হইলেও, তাহার মহত্ত্ব স্বীকার করিতে পারা যায় না। অণুরূপে সিদ্ধ মনের মহত্ত্ব স্বীকার করিতে গেলে ধর্ম্মিগ্রাহক-প্রমাণ-বিরোধ উপস্থিত হয়। মনের আত্মত্বকল্পনা করিলেও তাহার মহত্ত্ব কল্পনা করিতে পারা যায় না বলিয়া, জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। অথচ জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতেছে। এইজন্য মন আত্মা নহে। মনের মহত্ত্ব স্বীকার করিতে

গেলে অনেক জ্ঞানের যৌগপদ্যের আপত্তি অপরিহার্য্য হইবে।

মহর্ষি গৌতম মনের আত্মত্ব আশঙ্কা করিয়া তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। গৌতমের পূর্ব্বপক্ষ সূত্র এই—

নাত্মপ্রতিপত্তিহেতূনাং মনসি সম্ভবাৎ।

আত্মা মন হইতে অতিরিক্ত নহে। কেননা, যে সকল হেতু বলে আত্মা শরীর ও ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্নরূপে প্রতিপন্ন হয়, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলেও ঐ সকল হেতুর উপপত্তি হইতে পারে। গৌতম এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ করিয়া তাহার সিদ্ধান্ত করিতেছেন,—

জ্ঞাতুর্জ্ঞানসাধনোপপত্তেঃ সংজ্ঞাভেদমাত্রম্।

জ্ঞাতার জ্ঞান সাধনের উপপত্তি হয়। সুতরাং সংজ্ঞা বা নামমাত্রের ভেদ হইতেছে, পদার্থের ভেদ হইতেছে না। গৌতমের অভিপ্রায় এই যে জ্ঞাতা স্বীকার করিতে হইবে এ বিষয়ে বিবাদ নাই। জ্ঞান সাক্ষাৎ অনুভূয়মান হইতেছে, তাহার অপলাপ করিতে পারা যায় না। জ্ঞানের অবশ্যই কর্ত্তা আছে। কেননা, জ্ঞাতা ভিন্ন জ্ঞান হইতেই পারে না। আমি ইহা জানিতেছি। আমার প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইতেছে। আমার অনুমান হইতেছে। ইত্যাদিরূপে জ্ঞানের ন্যায় জ্ঞাতাও সাক্ষাৎ অনুভূয়মান হইতেছে। সুতরাং জ্ঞাতার অস্তিত্ব বিষয়ে বিবাদ নাই। জ্ঞাতা কে, এ বিষয়ে বিবাদ পরিলক্ষিত হয়। কেহ বলেন জ্ঞাতা দেহ, কেহ বলেন ইন্দ্রিয় ইত্যাদি। জ্ঞাতা এবং তাহার জ্ঞান স্বীকৃত হইলে জ্ঞানসাধনও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে।

করণ বা জ্ঞানসাধন ভিন্ন কেবল কর্ত্তা বা জ্ঞাতা দ্বারা জ্ঞান হইতে পারে না। এই জন্য জ্ঞাতার রূপজ্ঞানের সাধন চক্ষু, রসজ্ঞানের সাধন রসন ইত্যাদি ইন্দ্রিয়বর্গ, সকল বাদীরাই স্বীকার করিয়াছেন। চক্ষু দ্বারা রস গৃহীত হয় না বলিয়া রসগ্রহণের জন্য রসন, রসনদ্বারা রূপ গৃহীত হয় না বলিয়া রূপগ্রহণের জন্য চক্ষু, এইরূপ গন্ধাদি গ্রহণের জন্য ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয় যেমন অঙ্গীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ চক্ষুরাদি দ্বারা সুখাদি গৃহীত হয় না বলিয়া সুখাদি গ্রহণের জন্যও কোনরূপ অন্তরিন্দ্রিয় স্বীকার করিতে হইবে। ফলতঃ রূপাদি জ্ঞানের সাধন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় যেরূপ নির্ব্বিবাদে স্বীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ সুখাদি জ্ঞানের এবং স্মরণ জ্ঞানের কোন সাধন বা করণ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। সুখাদি জ্ঞান বিনা করণে সম্পন্ন হইলে রূপাদি জ্ঞানও বিনা করণে সম্পন্ন হইতে পারে। সুতরাং সমস্ত ইন্দ্রিয়ের বিলোপ হইতে পারে বা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় নিরর্থক হইয়া পড়ে। সুখাদি জ্ঞানের এবং স্মরণের সাধন স্বীকার করিতে হইলে, মন্তা এবং মতিসাধন এই পদার্থদ্বয় স্বীকার করিতে হইতেছে। কেবল নাম মাত্রে বিবাদের পর্য্যবসান হইতেছে। কেননা, জ্ঞাতা ও মন্তা এবং জ্ঞপ্তি ও মতির সাধন স্বীকার করিয়া বলা হইতেছে, যে জ্ঞাতা ও মন্তার নাম মন। ভাষ্যকার বলেন,—

एवं सति ज्ञातर्य्यात्मसंज्ञा न मृष्यते मनःसंज्ञाभ्यनुज्ञायते। मनसि च मनःसंज्ञा न मृष्यते मतिसाधनत्वमभ्यनुज्ञायते। तदिदं संज्ञाभेदमात्रं नार्थे विवादः।

মন ও মতিসাধন অঙ্গীকৃত হইলে জ্ঞাতার আত্মসংজ্ঞা মাত্র স্বীকৃত হইল না। মনঃসংজ্ঞা অনুজ্ঞাত হইল। এবং মনের মনঃসংজ্ঞা অঙ্গীকৃত হইল না। মতিসাধন সংজ্ঞা অনুজ্ঞাত হইল। ইহা সংজ্ঞা ভেদ মাত্র। পদার্থ বিষয়ে বিবাদ নহে।

গৌতম আরও বলেন **নিয়মস্থ নিরনুমানঃ**। রূপাদি বাহ্য বিষয়ের গ্রহণ চক্ষুরাদি-করণ-সাপেক্ষ, সুখাদি অন্তর্বিষয়ের গ্রহণ করণ-সাপেক্ষ নহে। এরূপ নিয়ম কল্পনা করিতে পারা যায় বটে। কিন্তু উহা কল্পনা মাত্র। ঐরূপ নিয়ম কল্পনা করিবার কোন প্রমাণ নাই। প্রমাণ ভিন্ন কল্পনা মাত্রে কোন পদার্থ সিদ্ধ হইতে পারে না। তাহা হইলে, এইরূপ কল্পনাই করিতে হইবে অন্যরূপ কল্পনা করিতে পারা যাইবে না, এরূপ কোন রাজাজ্ঞা নাই। সুতরাং কল্পনা সীমাবদ্ধ হইতে পারে না। যাহার যাহা ইচ্ছা, সে তাহা কল্পনা করিতে পারে। তদনুসারে পদার্থ সিদ্ধ হইলে মহাবিপ্লব উপস্থিত হয়। জগতের স্থিতি বিপর্য্যস্ত হয়। কোন দয়ালু কল্পনা করিতে পারেন যে সংসারে সকলেই সুখী হইবে। কোন মৎসরী কল্পনা করিতে পারে, যে সে ভিন্ন সকলেই দুঃখী হইবে। ইত্যাদি। তাহা কিন্তু হয় না। ইহা স্থির, যে প্রমাণ বলেই পদার্থ সিদ্ধ হয় প্রমাণ ভিন্ন কেবল কল্পনা বলে পদার্থ সিদ্ধ হয় না। অতএব বহির্বিষয়গ্রহণ করণসাপেক্ষ, অন্তর্বিষয়গ্রহণ করণ-নিরপেক্ষ এ কল্পনার কোন প্রমাণ নাই বলিয়া তদ্দ্বারা উক্তরূপ নিয়ম সিদ্ধ হইতে পারে না। ঐরূপ নিয়ম-কল্পনার

বিপরীত প্রমাণ আছে বলিয়াও ঐরূপ নিয়ম কল্পনা করা যাইতে পারে না। কেননা, দেখা যাইতেছে রূপাদি বিভিন্ন বিষয়ের জ্ঞান চক্ষুরাদি ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে সমুৎপন্ন হয়। অতএব সুখাদি জ্ঞানও কোন ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে সমুৎপন্ন হয়, এরূপ অনুমান করিবার যথেষ্ট কারণ রহিয়াছে। ফলতঃ স্থিরচিত্তে চিন্তা করিলে বুঝা যাইবে যে বহির্বিষয় জ্ঞানের জন্য বহিরিন্দ্রিয়ের ন্যায়, অন্তর্বিষয় জ্ঞানের জন্য অন্তরিন্দ্রিয়ের সত্তা অপরিহার্য্য। কেবল কল্পনাবলে তাহার অপলাপ করা যাইতে পারে না। আর একটী বিষয় বিবেচনা করা উচিত। ন্যায়মতে জ্ঞানের যৌগপদ্য নিবারণের জন্য মনের অস্তিত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। মন অণু, স্ব স্ব বিষয়ের সহিত অনেক ইন্দ্রিয়ের এক সময়ে সম্বন্ধ হইলেও, যে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হয়, সেই ইন্দ্রিয়জনিত জ্ঞান হইয়া থাকে। মনের সংযোগ মনের ক্রিয়া সাপেক্ষ। অতএব মনের ক্রিয়া আছে। মনের ক্রিয়া প্রমাণিত করিবার চেষ্টা করা অনাবশ্যক। মানসী ক্রিয়ার অস্তিত্ব সকলেই স্বীকার করেন। প্রতিপন্ন হইয়াছে যে ক্রিয়া ইচ্ছা জন্য। ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে যে ইচ্ছা স্বাশ্রয়ে ক্রিয়া জন্মায় না। ভিন্ন আশ্রয়ে ক্রিয়া উৎপাদন করে। অর্থাৎ যাহার ইচ্ছা, তাহার ক্রিয়া হয় না। অন্যের ইচ্ছা অনুসারে অন্যের ক্রিয়া হইয়া থাকে। ছেত্তার ইচ্ছা অনুসারে পরশুর, যোদ্ধার ইচ্ছা অনুসারে অসির এবং আত্মার ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া ইহার উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। সকলেই

অবগত আছেন যে, আমরা নিজ নিজ ইচ্ছা অনুসারে জড়পদার্থে প্রয়োজনোপযোগী ক্রিয়ার উৎপাদন করিয়া থাকি। এতদনুসারে বিবেচনা করিলে আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারি যে, অপরাপরের ক্রিয়ার ন্যায় মনের ক্রিয়াও অপরের ইচ্ছা অনুসারে সমুৎপন্ন হয়। তাহা হইলে বুঝিতে পারা যায় যে মন আত্মা নহে। যাহার ইচ্ছা অনুসারে মনের ক্রিয়া সমুৎপন্ন হয়, সেই আত্মা।

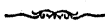
আর একটী কথা। নিদ্রাবস্থায় কখন কখন নানাবিধ স্বপ্ন দর্শন হয়। ঐ স্বপ্ন দর্শন মনের কার্য্য। অতএব বিলক্ষণ বুঝিতে পারা যায় যে মন তৎকালে সুপ্ত হয় নাই। মন স্বব্যাপারে প্রবৃত্ত রহিয়াছে। সুতরাং তৎকালে সুপ্ত ব্যক্তিকে সংবোধন করিলে মনের তাহা বুঝা উচিত, এবং সুপ্ত ব্যক্তির প্রবুদ্ধ হওয়া সঙ্গত। সকল সময়ে তাহা হয় না। এইজন্য মন আত্মা হইতে পারে না। যে কারণে প্রাণাত্মবাদ নিরাকৃত হইয়াছে, সেই কারণে মনের আত্মত্বও নিরাকৃত হইতে পারে। ছান্দোগ্য উপনিষদে এক স্থলে বালকদিগকে অমনস্ক বলা হইয়াছে। এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতে পারে যে দেহের ন্যায় মনও পরিবর্ত্তনশীল। বালকেরা অমনস্ক ইহার অভিপ্রায় এই হইতে পারে যে যুবা প্রভৃতির ন্যায় বালকদের মন পরিপুষ্ট বা পরিস্ফুটিত নহে। তবেই মনের অবস্থান্তর ঘটে, দেহের ন্যায় মনেরও পরিপুষ্টি হয়, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। কোন কোন পাশ্চাত্য পণ্ডিত মনকে দেহের ন্যায় অথবা দেহের অংশ বলিয়া স্বীকার করিয়া-

ছেন। তাহা হইলে দেহাত্মবাদে যে সকল দোষ হয়, মনেকে আত্মা বলিলেও তাহার কতকগুলি দোষ অর্থাৎ স্মরণানুপপত্তি প্রভৃতি দোষ হইতে পারে। মনের প্রবাহ বা সন্তান স্বীকার করিয়া স্মরণাদির উপপত্তি করিতে গেলেও তাহা হইতে পারে না। ইহা বিজ্ঞান-বাদের খণ্ডন প্রসঙ্গে বিবৃত হইবে। মনের একাংশ সর্ব্বাবস্থাতেই অনুস্যূত থাকে, সুতরাং স্মরণাদির অনুপপত্তি হইতে পারে না, একথা বলিলে মনেকে সাবয়ব পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। ছান্দোগ্য উপনিষদের অপর স্থলে মনেকে অন্নময় বলা হইয়াছে। এবং পরীক্ষা দ্বারা বুঝান হইয়াছে যে অন্নাভাবে মন ক্ষীণ এবং অন্নভোজনে তাহার পরিপোষণ হয়। অধিক কি, সে স্থলে মনের সাবয়বত্ব স্পষ্টভাষায় অভিহিত হইয়াছে। মন সাবয়ব হইলে শরীরের ন্যায় মনেরও অব-য়বের উপচয় অপচয় আছে। অবয়বের উপচয় ও অপচয় হইলে তত্তদবস্থাতে অবশ্য পরিমাণভেদ হইবে। উপচয়া-বস্থার পরিমাণ অপচয়াবস্থাতে এবং অপচয়াবস্থার পরিমাণ-উপচয়াবস্থাতে থাকে না, থাকিতে পারে না। পরিমাণ ভেদ দ্রব্যভেদের কারণ। পরিমাণভেদ হইলেই দ্রব্য-ভেদ হইবে। এক দ্রব্যের দ্বিবিধ পরিমাণ অসম্ভব। তবেই বলিতে হইতেছে যে উপচয়াবস্থার মন অপচয়াবস্থাতে এবং অপচয়াবস্থার মন উপচয়াবস্থাতে নাই। তত্তদ-বস্থাভেদে মনও ভিন্ন ভিন্ন। তাহা হইলে উপচয়াবস্থায় অনুভূত বিষয়ের অপচয়াবস্থাতে এবং অপচয়াবস্থায় অনু-

ভূত বিষয়ের উপচয়াবস্থাতে স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, অন্যের অনুভূত বস্তু অন্যে স্মরণ করে না করিতে পারে না।

তার্কিকশিরোমণি রঘুনাথের মতে মন সূক্ষ্ম ভূতমাত্র। সুতরাং ভূতচৈতন্য পক্ষে যে সকল দোষপ্রদর্শিত হইয়াছে, মনের চৈতন্যপক্ষেও সে সকল দোষ হইতে পারে। অতএব মন এবং আত্মা পৃথক পৃথক পদার্থ, ইহা স্বীকার করাই সঙ্গত। কোন কোন পাশ্চাত্য দার্শনিকও মন ও আত্মা পৃথক পৃথক পদার্থ ইহা স্বীকার করিয়াছেন। গ্রীক-দেশীয় প্রাচীন দার্শনিক অরিষ্টটল মন ও আত্মা বিভিন্ন শ্রেণীর পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহার মতে শরীরের সঙ্গে সঙ্গে মনের বিনাশ হয়, কিন্তু আত্মার বিনাশ হয় না। তিনি বিবেচনা করেন যে উদ্ভিদাদির আত্মা অপেক্ষা পশ্বাদির আত্মা শ্রেষ্ঠ, ইতর জন্তুর আত্মা অপেক্ষা মনুষ্যের আত্মা শ্রেষ্ঠ। অত্যুন্নত মনুষ্য বা তদ-পেক্ষা কোন উন্নত প্রাণী থাকিলে তাহাদের আত্মা ঈশ্বরের অংশ বা ঈশ্বরের প্রকারান্তর মাত্র। বলা বাহুল্য যে পরিশেষে প্রকারান্তরে তিনি অদ্বৈতবাদে উপনীত হইয়াছেন। দেখা যাইতেছে যে মন ও আত্মা বিষয়ে প্রাচ্য ও প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের মত সমান্তরালস্থ। বিশেষের মধ্যে এই অল্পসংখ্যক প্রাচ্য পণ্ডিত মনের আত্মত্ব স্বীকার করিয়াছেন, অধিকসংখ্যক বা প্রায় সক-লেই মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের মধ্যে ইহার বৈপরীত্য

পরিলক্ষিত হয়। তাঁহাদের মধ্যে অধিকাংশের মতে মন আত্মা, অল্পাংশের মতে মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। ইহার কোন পক্ষ সমধিক সঙ্গত, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন।

দ্বিতীয় লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মা; দেহ, ইন্দ্রিয়, প্রাণ ও মন হইতে অতিরিক্ত, ইহা সিদ্ধ হইয়াছে। এখন আত্মা নিত্য কি অনিত্য এ বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। আত্মা শরীরের সঙ্গে উৎপন্ন হইয়া শরীরের সঙ্গেই বিনষ্ট হয়, ইহা কোন আস্তিক স্বীকার করেন না। বেদ, স্মৃতি, পুরাণ ও তন্ত্রাদি সমস্ত শাস্ত্রেই আত্মার নিত্যত্ব অর্থাৎ আত্মার উৎপত্তি এবং বিনাশ নাই ইহা অবিসংবাদিতরূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। যাহার উৎপত্তি বিনাশ আছে, তাহা অনিত্য, যাহার উৎপত্তি বিনাশ নাই, তাহা নিত্য, ইহা ভারতীয় দার্শনিকদিগের অবিসংবাদিত সিদ্ধান্ত। আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, ইহার কোন প্রমাণ নাই। অতএব আত্মা নিত্য। আত্মা দেহাদির অতিরিক্ত ইহা নিঃসন্দেহে প্রমাণিত হইয়াছে। সুতরাং দেহের উৎপত্তি বিনাশ, আত্মার উৎপত্তি বিনাশ বলিয়া বিবেচিত হইতে পারে না। যাহার অস্তিত্ব আছে অথচ উৎপত্তি বিনাশ নাই, তাহা অবশ্য নিত্য হইবে ইহা সহজ বোধ্য। আত্মা প্রমাণসিদ্ধ, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। যিনি প্রমাণসিদ্ধ আত্মার উৎপত্তি বিনাশ স্বীকার করিতে চাহেন, তাঁহাকেই তাহার প্রমাণ প্রদর্শন

করিতে হইবে। আত্মার উৎপত্তি বিনাশ কেহ প্রমাণ করিতে পারেন না। অতএব আত্মার উৎপত্তি বিনাশ নাই। সুতরাং আত্মা নিত্য।

প্রাণী মাত্রেই স্বকৃত কর্ম্মের ফল ভোগ করে ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। স্নান করিলে শরীর স্নিগ্ধ হয়, ভোজন করিলে তৃপ্তি হয়, পরিশ্রম করিলে ক্লেশ হয়, বিশ্রাম করিলে শান্তি হয়, শারীরিক নিয়ম প্রতিপালন করিলে শরীর সুস্থ থাকে, শারীরিক নিয়ম লঙ্ঘন করিলে পীড়া হয়, ঔষধ ব্যবহার করিলে আরোগ্য লাভ হয়। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। কর্ম্মানুসারে লোকে সুখ দুঃখ ভোগ করে, ইহা সকলেই অবগত আছেন। অবগত আছেন বলিয়াই সুখ লাভের অভিলাষে লোকে যথাসাধ্য পরিশ্রম করিতে ক্রটী করেন না। অনিষ্ট কর্ম্ম করিলে দুঃখ ভোগ করিতে হইবে, এই বিবেচনায় অনিষ্ট কর্ম্ম হইতে যথাসাধ্য দূরে থাকিতে চেষ্টা করেন। ইহা করিলে ভাল হইবে, ইহা করিলে মন্দ হইবে, এ বিবেচনা আপামর সাধারণে সুপ্রসিদ্ধ। উক্ত বিবেচনা দ্বারা ইহাই প্রতিপন্ন হয় যে ভাল মন্দ অর্থাৎ সুখ দুঃখ কর্ম্ম জন্য, এ বিষয়ে সকলের দৃঢ় বিশ্বাস আছে। কোন্ কোন্ কর্ম্ম, কোন্ কোন্ সুখ দুঃখের জনক, সকল সময়ে তাহা নির্দ্দেশ করা কঠিন হইলেও সুখ দুঃখ কর্ম্মের ফল, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। হঠাৎ কোন রোগ উপস্থিত হইলে কি কারণে ঐ রোগ উপস্থিত হইল, তাহা স্থির করিতে

না পারিলেও উহা অবশ্য কোনরূপ শারীরিক নিয়ম লঙ্ঘনের ফল, এরূপ বিবেচনা করিবার বিলক্ষণ কারণ রহিয়াছে। কেননা যথাবিধি শারীরিক নিয়ম পরিপালন করিলে রোগ যাতনা ভোগ করিতে হয় না, ইহা কেহ অস্বীকার করিতে পারেন না। আয়ুর্ব্বেদ শাস্ত্রও এ বিষয়ে সাক্ষ্য প্রদান করিতেছে।

এই দৃষ্টান্ত অনুসারে স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে বুঝিতে পারা যায়, সর্ব্ব স্থলে আমরা বিশেষরূপে নির্দ্দেশ করিতে না পারিলেও আমাদের সুখ দুঃখ আমাদের স্বকৃত কর্ম্মের ফল, সে বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। অপর দিকে দেখিতে পাওয়া যায় যে কোন কর্ম্মই নিষ্ফল নহে। সামান্য হস্ত সঞ্চালনাদিও নিষ্ফল হয় না। লৌকিক কর্ম্মের ফল যেমন অবশ্যম্ভাবী, অলৌকিক কর্ম্মের অর্থাৎ ধর্ম্ম কর্ম্মের ফলও সেইরূপ অবশ্যম্ভাবী। কোন কোন লৌকিক কর্ম্মের ফল শীঘ্র, কোন কোন লৌকিক কর্ম্মের ফল বিলম্বে সম্পন্ন হয়। ভোজন করিলে তৎক্ষণাৎ তৃপ্তি হয়, কিন্তু কৃষি কার্য্য রাজসেবা প্রভৃতির ফল বিলম্বে হইয়া থাকে। সচরাচর লৌকিক কর্ম্মের ফল দৃষ্ট হয় বটে, কিন্তু যাহার ফল সাক্ষাৎ সম্বন্ধে দৃষ্ট হয় না তাদৃশ লৌকিক কর্ম্মও দেখিতে পাওয়া যায়। মীমাংসা ভাষ্যকার আচার্য্য শবর স্বামী বলেন যে গ্রামান্তর হইতে সমাগত পুরুষদিগের পর্য্যগ্নি করা হয়। তদ্দ্বারা দৃষ্ট কোন উপকার হয় না, কিন্তু অদৃষ্ট উপকার হইয়া থাকে।

অলৌকিক অর্থাৎ ধর্ম্ম কর্ম্মও লৌকিক কর্ম্মের ন্যায় শীঘ্র বা বিলম্বে ফল প্রদান করে। অলৌকিক কর্ম্ম কি, অর্থাৎ ধর্ম্ম কর্ম্ম কি, এ বিষয়ে ধার্ম্মিকদিগের মতভেদ থাকিতে পারে, পরন্তু ধর্ম্ম কর্ম্ম এবং তাহার ফল কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। অদৃষ্ট অর্থাৎ ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম জগৎ সৃষ্টির এবং সৃষ্টি বৈচিত্র্যের অন্যতম কারণ ইহা ভারতীয় আস্তিক দর্শন সকলের অবিসংবাদিত সিদ্ধান্ত। এ সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন। কেননা দৃষ্ট কারণ তুল্যরূপ হইলেও ফলের বৈষম্য দেখিতে পাওয়া যায়। সিদ্ধান্তবিন্দুর টীকাকার ব্রহ্মানন্দ সরস্বতীর মতে যমজ ভ্রাতৃদ্বয়ের বর্ণ বৈষম্য, আকার বৈষম্য ও স্বভাব বৈষম্য ইহার উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত। এক প্রয়োজন সম্পাদনের জন্য একাধিক ব্যক্তি এক সঙ্গে একরূপ চেষ্টা যত্ন করিলেও সকলে সমান ফল লাভ করিতে পারে না। কেহ সম্পূর্ণ, কেহ আংশিক ফল লাভ করে, কেহ বা আদৌ ফল লাভ করিতে পারে না। ইহাও উক্ত বিষয়ের উদাহরণরূপে পরিগণিত হইতে পারে। কেন এরূপ হয়? কারণ একরূপ হইলে কার্য্যও একরূপ হইবে। একরূপ কারণ, বিভিন্নরূপ কার্য্যের হেতু হইতে পারে না। কারণ ভিন্ন যেমন কার্য্য হয় না, কারণের বৈষম্য ভিন্ন সেইরূপ কার্য্যের বৈষম্য হয় না। কারণ যেমন কার্য্যের হেতু, কারণ বৈষম্য সেইরূপ কার্য্য বৈষম্যের হেতু, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। শিল্পীর কৌশল অকৌশলের কথা বলিতেছি না, সাধারণত উৎকৃষ্ট উপাদানে নির্ম্মিত

বস্তু উৎকৃষ্ট, এবং নিকৃষ্ট উপাদানে নির্ম্মিত বস্তু নিকৃষ্ট হইবে, ইহা কে অস্বীকার করিতে পারে?

প্রদর্শিত স্থলে দৃষ্ট কারণের বৈষম্য নাই, অথচ ফলের বৈষম্য দেখা যাইতেছে। অতএব অগত্যা অদৃষ্ট কারণের বৈষম্য স্বীকার করিতে হইতেছে। তদ্ভিন্ন ফল বৈষম্যের সমর্থন করিবার উপায়ান্তর নাই। কেবল তাহাই নহে। সংসারে সমস্ত লোক একরূপ নহে। কেহ সুখী কেহ দুঃখী, কেহ বুদ্ধিমান্, কেহ নির্ব্বোধ, কেহ ধনী কেহ দরিদ্র। এইরূপ বৈষম্যের পরিসীমা নাই। একজন আদেশ করিতেছে, অপরে প্রাণপণ করিয়া আদেশ পালন করিতেছে। একজন শিবিকাতে উপবিষ্ট হইয়া যাইতেছে, অপরেরা শিবিকা বহন করিতেছে। ইহা অপেক্ষা বৈষম্যের দৃষ্টান্ত আর কি হইতে পারে। প্রার্থনাভিন্নও অনেক মহাত্মা সাধারণের উপকারের জন্য প্রচুর অর্থ প্রদান করেন, সাধারণে তদ্দ্বারা উপকার প্রাপ্ত হয়। ঐরূপ উপকার পাইয়া তাহারা সুখী হয় সন্দেহ নাই। ঐরূপ সুখী হইবার জন্য সাধারণে ইহ জন্মে কোন কর্ম্মের অনুষ্ঠান করে নাই। সুতরাং জন্মান্তরীয় কর্ম্ম বা অদৃষ্ট সাধারণের তাদৃশ উপকার প্রাপ্তির নিদান বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। দরিদ্র শিশু ঐশ্বর্য্যশালী কর্ত্তৃক দত্তকপুত্ররূপে গৃহীত হইয়া অতুল ঐশ্বর্য্যের অধিকারী হয়। পিতৃমাতৃহীন দরিদ্র শিশু দয়ালু ব্যক্তি কর্ত্তৃক প্রতিপালিত হইয়া প্রতিপালকের ইচ্ছানুসারে তাহার সম্পদ্ লাভ করে, এবং সুখস্বচ্ছন্দে জীবন যাত্রা নির্ব্বাহ করে।

কার্য্য মাত্রের যদি কারণ থাকে, তবে ঐ সকল স্থলেও অবশ্য কারণ আছে, এবং কোনরূপ দৃষ্ট কারণ পরিলক্ষিত হয় না বলিয়া অদৃষ্ট কারণ স্বীকার করিতে হয়। জগতের কেহ স্রষ্টা থাকিলে তিনি অবশ্য দ্বেষ ও পক্ষপাত পরিশূন্য হইবেন। অথচ জগতে সুখ দুঃখাদি বৈষম্যের অবধি নাই। ইহা আকস্মিক বা নির্নিমিত্ত বলা যাইতে পারে না। যে স্থলে দৃষ্ট কোন নিমিত্ত পরিলক্ষিত হয় না, সে স্থলে অস্মদাদির পরিলক্ষিত না হইলেও অবশ্য কোন নিমিত্ত আছে, এরূপ অনুমান করিতে হইবে। নিমিত্ত আছে, অথচ ইহ জন্মে তাহার সংঘটন হয় নাই। সুতরাং পারিশেষ্য প্রযুক্ত ঐ নিমিত্ত জন্মান্তরে সঞ্চিত বা অনুষ্ঠিত হইয়াছিল এইরূপ সিদ্ধান্ত করিতে হয়। যে কার্য্যের যে কারণ প্রমাণ সিদ্ধ হইয়াছে, ঐ কারণ দৃষ্ট না হইলেও ঐ কার্য্য দর্শনে তাদৃশ অদৃষ্ট কারণের অনুমান করিলে ভ্রান্ত হইতে হইবে না। রাজা সমদর্শী, প্রজাদের উপর তাঁহার দ্বেষ বা পক্ষপাত নাই। অথচ তিনি কৃতকর্ম্মানুসারে প্রজাদের দণ্ড পুরস্কার বা সুখ দুঃখ বিধান করেন। ত্রৈলোক্যের রাজা অর্থাৎ সৃষ্টিকর্ত্তাও সেইরূপ সমদর্শী এবং দ্বেষ ও পক্ষপাত-পরিশূন্য হইয়াও কৃতকর্ম্মানুসারে সৃজ্যমান প্রাণীদিগের সুখ দুঃখ বিধান করিয়া থাকেন। বেদান্ত দর্শনের একটী সূত্র এই—

वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्तथा हि दर्शयति।

দেবাদি অত্যন্ত সুখভাগী, পশ্বাদি অত্যন্ত দুঃখভাগী,

মনুষ্যাদি মধ্যম-ভোগ-ভাগী। মনুষ্যাদির সুখ দুঃখ ভোগ প্রায় সমান। ঈশ্বর এইরূপ অসমান সৃষ্টি করেন বলিয়া ঈশ্বরে বৈষম্য দোষের আরোপ হইতে পারে। লোককে দুঃখিত করেন, এবং জগতের সংহার করেন বলিয়া নৈর্ঘৃণ্য অর্থাৎ নির্দ্দয়ত্ব দোষেরও আরোপ হইতে পারে। এরূপ আশঙ্কা করা উচিত নহে। কারণ, পরমেশ্বর নিরপেক্ষ হইয়া স্বেচ্ছানুসারে অসমান সৃষ্টি এবং সংহার করিলে বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য প্রসঙ্গ হইতে পারিত। বস্তুগত্যা কিন্তু পরমেশ্বর নিরপেক্ষ হইয়া সৃষ্টি সংহার করেন না। সৃজ্যমান প্রাণীদিগের পূর্ব্বকৃত ধর্ম্মাধর্ম্ম অনুসারে তিনি সৃষ্টি সংহার করেন বলিয়া তাঁহার বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য প্রসঙ্গ হইতে পারে না। ভাষ্যকার বলেন,

ईश्वरस्तु पर्जन्यवद्द्रष्टव्यः। यथाहि पर्जन्यो व्रीहियवादि-सृष्टौ साधारणं कारणं भवति व्रीहियवादिवैषम्ये तु तत्तद्बीज-गतान्येवासाधारणानि सामर्थ्यानि कारणानि भवन्ति, एव-मीश्वरो देवमनुष्यादिसृष्टौ साधारणं कारणं भवति देवमनु-ष्यादिवैषम्ये तु तत्तज्जीवगतान्येवासाधारणानि कर्म्माणि कारणानि भवन्ति। एवमीश्वरः सापेक्षत्वान्न वैषम्यनैर्घृण्याभ्यां दुष्यति।

ঈশ্বর পর্জ্জন্যের ন্যায়, এরূপ বিবেচনা করিতে হইবে। যেমন ব্রীহি যবাদি সৃষ্টির প্রতি পর্জ্জন্য অর্থাৎ মেঘ সাধারণ কারণ। কেননা, জল না হইলে ব্রীহি যবাদি সমুৎপন্ন হয় না। পর্জ্জন্য ব্রীহি যবাদি ক্ষেত্রে তুল্যরূপে জল বর্ষণ করেন, অথচ ব্রীহি যবাদির বৈলক্ষণ্য হইয়া থাকে। পর্জ্জন্য

ঐ বৈলক্ষণ্যের কারণ নহে। ব্রীহি যবাদির পরস্পর বৈষম্যের প্রতি ব্রীহি যবাদির বীজগত অসাধারণ সামর্থ্যই কারণ হইয়া থাকে। সেইরূপ ঈশ্বর দেব মনুষ্যাদি সৃষ্টির প্রতি সাধারণ কারণ, দেব মনুষ্যাদির বৈষম্যের প্রতি তাহাদের পূর্ব্বাচরিত অসাধারণ কর্ম্মই কারণ বলিয়া বিবেচিত হয়। অর্থাৎ স্বকৃত কর্ম্ম অনুসারে দেব মনুষ্যাদি সুখ দুঃখভাগী হইয়া থাকে। উক্তরূপে কৃতকর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি করেন বলিয়া ঈশ্বরে বৈষম্য বা নির্দ্দয়ত্বের আরোপ করা যাইতে পারে না।

পরহিতৈষী ব্যক্তি বিদ্যালয় স্থাপন করেন, এবং উপযুক্ত শিক্ষক নিযুক্ত করিয়া সুশিক্ষার ব্যবস্থা করেন। শিক্ষকেরাও যত্নপূর্ব্বক সুশিক্ষা প্রদান করেন। কিন্তু সকল বিদ্যার্থী তুল্যরূপে বিদ্যালাভ করেন না। সকলেই তুল্য শিক্ষা পাইয়াছেন, তথাপি শিক্ষা ফলের বৈলক্ষণ্য প্রত্যক্ষ পরিলক্ষিত হয়। তাহার কারণ এই যে, যে বিদ্যার্থী মনোযোগ পূর্ব্বক যত্ন সহকারে উপদেশ গ্রহণ এবং তাহার সমুচিত অনুশীলন করেন, তিনিই আশানুরূপ বিদ্যা লাভ করিতে সক্ষম হন্। যিনি তাহা করেন না, তাঁহার তদনুরূপ বিদ্যা লাভও হয় না। এস্থলে শিক্ষা প্রদানের বৈষম্য না থাকিলেও বিদ্যার্থীদিগের স্বস্ব কর্ম্মানুসারে তাহাদের ফল বৈষম্য হইয়া থাকে সন্দেহ নাই। সভাতে নিযুক্ত সভ্য, যুক্তবাদী ব্যক্তিকে যুক্তবাদী, অযুক্তবাদী ব্যক্তিকে অযুক্তবাদী বলিলে, বা সভাপতি যুক্তবাদীকে অনুগৃহীত, অযুক্তবাদীকে নিগৃহীত করিলে, অথবা রাজা

সাধুকারীকে পুরস্কৃত এবং অসাধুকারীকে দণ্ডিত করিলেও তাঁহাদিগকে রাগ-দ্বেষ-যুক্ত বা অমধ্যস্থ বলা যায় না। *ঐরূপ আচরণ করিলে তাহারা মধ্যস্থ বা রাগদ্বেষশূন্য বলিয়াই বিবেচিত হন্। বরং ঐরূপ আচরণ না করিলেই তাঁহাদিগকে অমধ্যস্থ বা রাগদ্বেষযুক্ত বলা যাইতে পারে।* সেইরূপ ঈশ্বর প্রাণীদিগের কর্ম্ম অনুসারে সুখ দুঃখের ব্যবস্থা করেন, এবং যথাসময়ে জগৎ সংহার করেন বলিয়া তাঁহাকে রাগদ্বেষযুক্ত বলা যাইতে পারে না। প্রলয়কাল প্রাণীদিগের কর্ম্মাশয়ের বৃত্তি-নিরোধের সময়। ঐ সময়ে জগৎ সংহার না করিলেই ঈশ্বর অযুক্তকারী বলিয়া অভিহিত হইতে পারিতেন। ভোক্তাদিগের ভোজনশক্তি অনুসারে ভোজ্য বস্তু অল্পাধিকভাবে পরিবেশন করিলে যেমন পরিবেশন কর্ত্তাকে রাগদ্বেষযুক্ত বলা যায় না, সেইরূপ প্রাণীদিগের কর্ম্মানুসারে সুখ দুঃখাদির অল্পাধিক-ভাবে ব্যবস্থা করাতে ঈশ্বরেকে রাগদ্বেষযুক্ত বলা যাইতে পারে না।

আপত্তি হইতে পারে যে ঈশ্বর প্রাণীদিগের কর্ম্ম অনুসারে সুখ দুঃখাদির ব্যবস্থা এবং সৃষ্টি সংহারাদির কর্ত্তা হইলে ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্যই থাকিতে পারে না। যিনি অপরের অপেক্ষা ভিন্ন কার্য্য করিতে অক্ষম, তিনি কিরূপে সর্ব্বশক্তিমান্ ও স্বতন্ত্র হইতে পারেন? প্রাণি-কর্ম্ম-সাপেক্ষ হইলে বরং তাঁহাকে পরতন্ত্র বলাই সঙ্গত। এ আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। কারণ, দাহ্য বস্তু না থাকিলে অগ্নি দাহ করিতে পারে না। তা বলিয়া অগ্নির দাহিকা শক্তি নাই

ইহা বলা যাইতে পারে না। দাহিকা শক্তি আছে বলিয়াই অগ্নি দাহ্য বস্তু দগ্ধ করিতে পারে। দাহ্য বস্তুর সহিত *সংযোগ হইলেও জলাদি তাহা দগ্ধ করিতে পারে না। কেননা, জলাদির দাহিকা শক্তি নাই। সেইরূপ সৃষ্টি* সংহারের শক্তি আছে বলিয়াই পরমেশ্বর প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি সংহার করিতে পারেন। অস্মদাদির ঐ শক্তি নাই বলিয়া আমরা প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারেও সৃষ্টি সংহার করিতে পারি না। অতএব প্রাণি-কর্ম্ম অপেক্ষা করিলেও ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্যের বা সর্ব্বশক্তির কোন হানি হইতে পারে না। প্রজাদের কৃত কর্ম্ম অনুসারে রাজা তাহাদের দণ্ড পুরস্কারাদি বিধান করেন বলিয়া রাজার প্রভুত্বের বা নিরঙ্কুশ ক্ষমতার কোন ক্ষতি হয় না। প্রকৃত স্থলেও ঐরূপ বুঝিতে হইবে।

ইহা অস্বীকার করিলে যাঁহাদের মতে ঈশ্বর বাহ্য সাধন নিরপেক্ষ হইয়া স্বেচ্ছাক্রমে জগতের সৃষ্টি সংহারাদি করেন, তাঁহাদের মতেও ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য ও সর্ব্বশক্তি থাকিতে পারে না। কেননা, তাঁহাদের মতে বাহ্য সাধনের অপেক্ষা না থাকিলেও আভ্যন্তরীণ সাধনের অর্থাৎ ইচ্ছার অপেক্ষা আছে। তাঁহারা বলেন ঈশ্বর ইচ্ছা করিলেন যে জল হউক্ অমনি জল হইল। ঈশ্বর ইচ্ছা করিলেন যে দিবস হউক্ অমনি দিবস হইল ইত্যাদি। আভ্যন্তরীণ সাধনের অপেক্ষা থাকিলে যদি সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাত না হয়, তবে বাহ্য সাধনের অপেক্ষা থাকিলেই বা তাহা হইবে কেন? প্রত্যুত কর্ম্মাদির অপেক্ষা না থাকিলে

ঈশ্বরে রাগ দ্বেষাদি অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। তিনি অবিমৃষ্যকারী বা যথেচ্ছাচারী এবং ক্রূর প্রকৃতি বলিয়া অভিহিত হইবার যোগ্য হইতে পারেন। কেননা, তিনি বিনা কারণে ইচ্ছা পূর্ব্বক লোকদিগকে কষ্ট দেন। বিনা কারণে ইচ্ছা পূর্ব্বক দুঃখ ও দুঃখের হেতু সৃষ্টি করিয়াছেন।

যদি বলা হয় যে দুঃখ সৃষ্টি করিয়া সুখের গৌরব বৃদ্ধি করিয়াছেন, সুখ অনুভবের সুযোগ দিয়াছেন। সন্নিপাত বিকারের প্রতিকারের জন্য দুঃখজনক বিষের সৃষ্টি করিয়াছেন। তাহা হইলে বলা যাইতে পারে যে ইহা গোহত্যা করিয়া চর্ম্ম পাদুকা দানের সদৃশ নিতান্ত অসঙ্গত হইতেছে। সন্নিপাত বিকারও ত তাঁহারই সৃষ্ট। তিনি উহার সৃষ্টি না করিলেই পারিতেন। আরও বিবেচনা করা উচিত যে তাহা হইলেও ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাত হইতেছে। কেননা, দুঃখ ভিন্ন সুখের গৌরব বৃদ্ধি বা সুখানুভব করাইবার এবং দুঃখকর বিষাদি ভিন্ন সন্নিপাত বিকারাদি প্রতিকার করাইবার শক্তি তাঁহার নাই। কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে ঈশ্বর সুখ দুঃখ এবং তাহার হেতু সৃষ্টি করিয়াছেন সত্য, কিন্তু তিনি প্রাণীদিগকে বুদ্ধিবৃত্তি দিয়াছেন, এবং স্বাধীনতা দিয়াছেন। যাহারা সদ্বিবেচনা পূর্ব্বক কার্য্য করে, তাহারা সুখী হয়, যাহারা সদসদ্বিবেচনা না করিয়া কার্য্য করে—যাহারা ঈশ্বরের নিয়ম লঙ্ঘন করে, তাহারা দুঃখী হয়। ইহাতে ঈশ্বরের কোন দোষ হইতে পারে না। যাঁহারা এই রূপ সিদ্ধান্ত

করিতে চাহেন, তাঁহারা ইহাও অবশ্য স্বীকার করিবেন যে ঈশ্বর মনুষ্যদিগকে বুদ্ধি বৃত্তি দিলেও যদ্দারা তাঁহার প্রকৃত স্বরূপ বা প্রকৃত অভিপ্রায় জানা যাইতে পারে, তাদৃশ শক্তি মনুষ্যদিগকে তিনি দেন নাই। কেননা, তাহা হইলে ঈশ্বরের স্বরূপ এবং অভিপ্রায় কি, তদ্বিষয়ে মনুষ্যদিগের মত ভেদ হইত না। শিশুর বুদ্ধি আছে বটে, কিন্তু কোনটী ইষ্টজনক কোনটী অনিষ্টজনক তাহা বিচার করিবার বা পিতার প্রকৃত অভিপ্রায় বুঝিবার শক্তি তাহার নাই। পিতা ইহা জানেন, অথচ তাহার ইষ্টানিষ্টকারী কতগুলি প্রলোভনের মধ্যে তাহাকে স্বেচ্ছানুসারে বিচরণ করিতে দিবেন, কেবল তাহাই নহে অনিষ্ট আচরণ করিলে শিশুকে দণ্ডিত করিবেন। ইহা যেমন অসম্ভব। পরম পিতা পরমেশ্বরের পক্ষেও উহা সেইরূপ অসম্ভব। কারণ, অনিষ্টকর বিষয়গুলি প্রলোভনে পরিপূর্ণ বলিলে অত্যুক্তি হয় না।

অপর কারণেও উক্ত সিদ্ধান্তের অনৌচিত্য প্রতিপন্ন হইতে পারে। প্রথমত তিনি ঐরূপ নিয়ম না করিলেই পারিতেন। অর্থাৎ এইরূপ করিলে সুখ হইবে এইরূপ করিলে দুঃখ হইবে, এইরূপ নিয়ম না করিয়া কেবল সুখের নিয়ম করিলেই হইত। দ্বিতীয়ত ঈশ্বর সুখ দুঃখের নিয়ম করিয়া প্রাণীদিগকে স্বাধীনতা দিয়াই তাহাদের অনিষ্ট ঘটাইয়াছেন বলিতে হয়। কেননা, ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞ। তিনি জানিতেন যে স্বাধীনতা দিলে তাহার অপব্যবহার হইবে। সুতরাং তিনি জানিয়া শুনিয়া ইচ্ছা পূর্ব্বক লোকের অনিষ্ট

করিয়াছেন, বাধ্য হইয়া ইহা স্বীকার করিতে হয়। যদি বলা হয় যে স্বাধীনতার অপব্যবহার হইবে—স্বাধীনতা দেওয়াতে লোকের অনিষ্ট ঘটিবে, ইহা ঈশ্বর জানিতে পারেন নাই। তাহা হইলে ঈশ্বরের সর্ব্বজ্ঞতার অপলাপ করিতে হয়। সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাতও অনিবার্য্য হইয়া পড়ে। কেননা, স্বাধীনতার অপব্যবহার নিবারণ করিবার শক্তি তাঁহার নাই। তাঁহার তাদৃশ শক্তি আছে, কিন্তু তিনি সে শক্তি প্রয়োগ করিতে ইচ্ছা করেন না, বা তাহার প্রয়োগ করেন না। এ কথাও সঙ্গত হয় না। কারণ, পরের অনিষ্ট নিবারণ করিবার শক্তি থাকা সত্ত্বেও তাহার প্রয়োগ করিতে ইচ্ছা না করা বা প্রয়োগ না করা ক্রূর প্রকৃতি খল জনের কার্য্য হইতে পারে। তাহা ঈশ্বরের কার্য্য হইতে পারে না। ঈশ্বরে তাহার কল্পনা করিলেও অপরাধী হইতে হয়।

অতএব প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে ঈশ্বর সুখ দুঃখাদির ব্যবস্থা এবং সৃষ্টি সংহারাদি করেন, শাস্ত্রের এই সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন। ঈশ্বর জলকে অগ্নি বা অগ্নিকে জল করিতে পারেন না। জল দ্বারা দগ্ধ এবং অগ্নি দ্বারা স্নিগ্ধ করিতে পারেন না। তা বলিয়া ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্ নহেন, একথা বলা সঙ্গত হইবে না। কেননা, জগতে যে সকল শক্তি আছে, তাহাই সর্ব্বশক্তি শব্দের অর্থ। যে শক্তি নিতান্ত অলীক, যাহার অস্তিত্ব নাই, তাহা শক্তিই নহে, তাহা থাকিতেই পারে না, তাহা না থাকাতে সর্ব্বশক্তির কোনও ব্যাঘাত হয় না। সুধীগণ

স্মরণ করিবেন যে শক্তি আর কিছুই নহে, কার্য্যের অব্যক্তাবস্থা মাত্র। সুতরাং যে পদার্থের অস্তিত্ব নাই, তাহার শক্তিরও অস্তিত্ব নাই। অতএব তাহা নাই বলিয়া ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তির কোনও ব্যাঘাত হইতে পারে না।

প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি করাতে যেমন সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাত হয় না, সেইরূপ স্বতন্ত্রতারও ব্যাঘাত হইতে পারে না। রাজা কোষাধ্যক্ষকে অপেক্ষা করিয়া ধন দান করেন, প্রভু সেবাদিরূপ কর্ম্ম বিশেষ অনুসারে ফল বিশেষ প্রদান করেন, কুম্ভকার মৃত্তিকা জলাদিরূপ সাধন অপেক্ষা করিয়া কুম্ভ নির্ম্মাণ করে। কিন্তু তাহা বলিয়া ধন-দান বিষয়ে রাজার, ফল-প্রদান বিষয়ে প্রভুর এবং কুম্ভ-নির্ম্মাণ বিষয়ে কুম্ভকারের স্বতন্ত্রতা নাই একথা বলিলে অসঙ্গত হইবে। যিনি অন্য কর্ত্তৃক প্রযুক্ত হন না, অথচ করণাদি কারকের প্রযোক্তা হন, তিনিই স্বতন্ত্র। শৈবাচার্য্য সিদ্ধ গুরু বলেন,

स्वतन्त्रस्याप्रयोज्यत्वं करणादिप्रयोक्तृता।
कर्त्तुः स्वातन्त्र्यमेतद्धि न कर्म्माद्यनपेक्षता॥

যিনি অন্য প্রযোজ্য না হইয়া করণাদির প্রযোজক হন, তিনিই স্বতন্ত্র। কর্ম্মাদি অপেক্ষা না করার নাম স্বতন্ত্রতা নহে। অতএব সিদ্ধ হইল যে ঈশ্বর প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি করেন, প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে ফল প্রদান করেন। শ্রুতি বলিয়াছেন।

पुण्यो वै पुण्येन कर्म्मणा भवति पापः पापेन।

পুণ্য কর্ম্ম দ্বারা পুণ্য লোক বা সুখ এবং পাপ কর্ম্ম

৭

দ্বারা পাপ লোক বা দুঃখ প্রাপ্ত হয়। শ্রুতি আরও বলেন।

एष उ ह्येव साधु कर्म्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य-उन्निनीषते एष उ एवासाधु कर्म्म कारयति तं यमेभ्यो-लोकेभ्य-अधो निनीषते।

এই ঈশ্বর যাহাকে ঊর্দ্ধলোকে নিতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে সাধু কর্ম্ম করান্। যাহাকে অধোলোকে নিতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে অসাধু কর্ম্ম করান্।

প্রশ্ন হইতে পারে যে ঈশ্বর কোন ব্যক্তিকে সাধু কর্ম্ম করাইয়া স্বর্গে উন্নীত করেন, কোন ব্যক্তিকে অসাধু কর্ম্ম করাইয়া নরকে নিক্ষিপ্ত করেন। সুতরাং বিষম কর্ম্ম করান্ বলিয়া কেন তিনি বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য দোষ দুষ্ট হইবেন না? কর্ম্মানুসারে ফল প্রদান করেন বলিয়া বিষম ফল প্রদান জন্য দোষ না হউক্, কিন্তু বিষম কর্ম্ম করান্ বলিয়া কেন তিনি দোষভাগী হইবেন না? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রাণীদিগের পূর্ব্ব পূর্ব্ব কর্ম্ম বাসনা অনুসারে ঈশ্বর তাহাদিগকে সাধু বা অসাধু কর্ম্ম করান্। ফল প্রদানের ন্যায় কর্ম্ম করানও পূর্ব্ব পূর্ব্ব কর্ম্ম বাসনা অনুসারে সম্পন্ন হয় বলিয়া ঈশ্বরের বৈষম্যাদি দোষ হইতে পারে না। যদি পূর্ব্ব বাসনা নিরপেক্ষ হইয়া ঈশ্বর সাধু বা অসাধু কর্ম্ম করাইতেন, তাহা হইলে বৈষম্য দোষ হইতে পারিত। পূর্ব্ব বাসনা অনুসারে তথাবিধ কর্ম্ম করান হয় বলিয়া বৈষম্য দোষের আশঙ্কাই হইতে পারে না। পূর্ব্ব কর্ম্মের অভ্যাসজনিত বাসনা অনুসারে লোক সাধু অসাধু

কর্ম্মে প্রবৃত্ত হয়, ঈশ্বর তাহার প্রবর্ত্তন করেন বটে, কিন্তু স্মরণ করিতে হইবে যে ঈশ্বর পর্জন্যের ন্যায় সাধারণ কারণ। তিনি অসাধারণ কারণ নহেন। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন—

जन्म जन्म यदभ्यस्तं दानमध्ययनं तपः।
तेनैनाभ्यासयोगेन तच्चैवाभ्यसते नरः॥

জন্মে জন্মে যে সকল দান অধ্যয়ন ও তপ অভ্যস্ত হইয়াছে, সেই অভ্যাস বশতঃ লোকে তাহারই অভ্যাস করে। তাঁহারা আরও বলিয়াছেন—

लालने ताड़ने मातुर्नाकारुण्यं यथाऽर्भके।
तद्वदेव महेशस्य नियन्तुर्गुणदोषयोः॥

মাতা সন্তানকে লালন ও তাড়ন করেন। তাড়ন করেন বলিয়া যেমন সন্তানের প্রতি মাতার অকরুণা বলা যায় না। সেইরূপ গুণ ও দোষ বিষয়ে লোকেকে নিযুক্ত করেন বলিয়া পরমেশ্বরের অকরুণা বলা যাইতে পারে না। কর্ম্ম প্রবাহ এবং সৃষ্টি প্রবাহ অনাদি বলিয়া আদি কর্ম্মের প্রশ্ন উঠিতে পারে না। সংসার অনাদি ইহা সকলেকেই স্বীকার করিতে হইবে। সংসার অনাদি না হইলে কোন সময়ে তাহার আদি সর্গ বা প্রথম উৎপত্তি স্বীকার করিতে হয়। আদি সর্গ স্বীকার করা কিন্তু দার্শনিকদিগের চক্ষে নিতান্তই অসমীচীন বলিয়া প্রতীত হইবে। কারণ, ভোগের জন্য শরীরের উৎপত্তি হয়। কেননা, শরীর ভোগের অধিষ্ঠান। সুখ-দুঃখ-ভোগ পুণ্য-পাপ-জন্য। পুণ্য পাপ শরীর নিষ্পাদ্য। আদি সৃষ্টি মানিলে বলিতে হয় যে

তৎপূর্ব্বে শরীর ছিল না, সুতরাং শরীর সাধ্য কর্ম্মও ছিল না। অতএব স্বীকার করিতে হয় যে আদি সৃষ্টির ভোগ কর্ম্মজনিত নহে। উহা আকস্মিক। সংসার আকস্মিক বা নির্নিমিত্ত হইলে মুক্তদিগেরও সংসার হইতে পারে। আদিসর্গে সুখ দুঃখাদি বৈষম্য নির্নিমিত্ত হইলে অকৃতাভ্যাগম দোষ উপস্থিত হয়। কেননা, ইতঃপূর্ব্বে কর্ম্ম করা হয় নাই অথচ কর্ম্মফল সুখ দুঃখ ভোগ করিতে হইল। যাহা করা হয় নাই তাহার ফল ভোগ করার নাম অকৃতাভ্যাগম। সুধীগণ বিবেচনা করিবেন যে আদিসর্গ মানিতে হইলে প্রাথমিক বৈষম্য সৃষ্টিকর্ত্তার ইচ্ছাধীন বলিতে হইবে। সুতরাং সৃষ্টিকর্ত্তার বৈষম্যাদি দোষ অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। সংসার অনাদি ইহা যুক্তিসিদ্ধ ও শাস্ত্রসিদ্ধ। সৃষ্টি যথার্থ ইহা স্বীকার করিয়া পরমেশ্বরের বৈষম্যাদি দোষ হইতে পারে না, ইহা বলা হইল। বেদান্ত মতে কিন্তু সৃষ্টি অনির্ব্বাচ্য বা মায়াময়ী। মায়াবী সকলাঙ্গ ও বিকলাঙ্গ বিচিত্র প্রাণিবর্গ প্রদর্শন করায় বলিয়া যেমন তাহার বৈষম্য হয় না। প্রদর্শিত প্রাণীদিগকে সহসা সংহৃত করে বলিয়া নৈর্ঘৃণ্যও হয় না। সেইরূপ ভগবান্ নানাবিধ বিচিত্র প্রপঞ্চরূপ অনির্ব্বাচ্য জগতের প্রদর্শন এবং সংহরণ করিলেও তাঁহার কোন দোষ হইতে পারে না।

সে যাহা হউক্, প্রদর্শিত হইয়াছে যে দৃষ্ট কারণ ব্যতিরেকে সুখ দুঃখাদি বৈষম্য পরিদৃষ্ট হয় বলিয়া পূর্ব্ব জন্মকৃত কর্ম্ম স্বীকার করিতে হয়। স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে সকলেই

বুঝিতে পারিবেন যে এমন অনেক কর্ম্ম আছে, যাহা কেহ উপদেশ করে না—দৃষ্টান্ত দ্বারা যাহার শিক্ষা হয় না, অথচ তাহাতে লোকের অনুরাগ, প্রবৃত্তি ও কৌশল পরিদৃষ্ট হইয়া থাকে। সুতরাং বলিতে হয় যে পূর্ব্ব জন্মের অভ্যাস উহার কারণ। ভগবান্ গৌতম বলেন।

पूर्व्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धाज्जातस्य हर्षभयशोकसंप्रतिपत्तेः ।

অভিলষিত বিষয় প্রাপ্ত হইলে যে সুখানুভব হয়, তাহার নাম হর্ষ। ইষ্ট সাধনতা জ্ঞান ভিন্ন কোন বিষয়ে অভিলাষ হয় না। যে জাতীয় বস্তুর প্রাপ্তিতে পূর্ব্বে সুখানুভব হইয়াছে, সেই জাতীয় বস্তুতে ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হয়। কোন্ জাতীয় বস্তু হর্ষ হেতু, ইহ জন্মে তাহার অনুভব না হইলেও জাত মাত্র বালকের হর্ষ হইয়া থাকে। স্মিত অর্থাৎ ঈষদ্ধাস্য দর্শনে বালকের হর্ষ অনুমিত হয়। যৌবনাদি অবস্থাতে হর্ষ হইলে স্মিত হয়, বালকেরও স্মিত হওয়া দেখা যায়, অতএব তাহারও হর্ষ হইয়াছে, এরূপ অনুমান করা যাইতে পারে। সেইরূপ অভিলষিত বিষয়ের বিয়োগ হইলে যে দুঃখের অনুভব হয়, তাহার নাম শোক। রোদনের দ্বারা বালকের শোক অনুমিত হইতে পারে। অভিলষিত বিষয়ের স্মরণ ভিন্ন হর্ষ বা শোক হয় না। কেননা, পূর্ব্বে যে জাতীয় বিষয়ের প্রাপ্তিতে হর্ষ হইয়াছে, এখন যে বিষয় লক্ষিত হইতেছে, তাহাও সেই জাতীয়, এইরূপ জ্ঞান হইলেই বর্ত্তমান বিষয়ে ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হইবে, ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হইলে তদ্বিষয়ে অভিলাষ হইবে, অভিলষিত বিষয় প্রাপ্ত হইলে সুখানুভব হইবে।

সুখানুভব হইলে স্মিত হইবে। প্রিয় বিষয়ের বিয়োগ হইলে প্রিয় বিষয়ের স্মরণ হইয়াই শোক হয় ইহা সকলেই অবগত আছেন। স্মরণ, সংস্কার জন্য। সংস্কার, অনুভব-জন্য। বালকের প্রথম হর্ষ ও শোক অবশ্য স্মরণ জন্য হইবে। সে স্মরণও সংস্কার জন্য, ঐ সংস্কারও অনুভব-জন্য হইবে। ইহ জন্মে বালকের তাদৃশ অনুভব হয় নাই। সুতরাং তজ্জনিত সংস্কারও হয় নাই। অতএব পূর্ব্ব জন্মের অভ্যাসজনিত সংস্কারবশতঃ স্মৃতি হইয়া হর্ষ শোক হইতেছে, ইচ্ছা না থাকিলেও ইহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। অর্থাৎ স্মিত রুদিত দ্বারা হর্ষ শোকের, হর্ষ শোকের দ্বারা স্মরণের, স্মরণ দ্বারা সংস্কারের, এবং সংস্কার দ্বারা পূর্ব্বাভ্যাস বা পূর্ব্বানুভবের অনুমান হইবে। পূর্ব্ব জন্ম না থাকিলে পূর্ব্বানুভব হইতে পারে না। অতএব পূর্ব্বানুভব দ্বারা পূর্ব্ব জন্ম বা পূর্ব্ব শরীর সম্বন্ধ অনুমিত হইবে, তদ্বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে জাতমাত্র বালকের মরণ ভয় দ্বারা পূর্ব্ব জন্মে মরণের অনুভব অনুমিত হইয়াছে। তাৎপর্য্য টীকাকার বলেন, যে মাতার অঙ্কস্থিত বালক কদাচিৎ আলম্বন শূন্য হইয়া স্খলিত হইতে হইতে রোদন পূর্ব্বক কম্পিত কলেবর হইয়া হস্তদ্বয় বিক্ষিপ্ত করিয়া মাতার কণ্ঠস্থিত হৃদয়লম্বিত মঙ্গল সূত্র গ্রহণ করে। বালকের এই চেষ্টা দ্বারা তাহার ভয় ও শোক অনুমিত হয়। বালক ইহ জন্মে পতনের অনিষ্ট সাধনতা অনুভব করে নাই। অথচ মাতার ক্রোড় হইতে পতিত

হইলে তাহার অনিষ্ট হইবে এইরূপ অনুমান ভিন্ন বালকের রোদন বা উক্তরূপ চেষ্টা হইতে পারে না। অতএব জন্মান্তরানুভূত পতনের অনিষ্টকারিতা তাহার স্মৃত হইয়াছে। এরূপ অনুমান করা যাইতে পারে।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে যৌবনাদি অবস্থাতে ক্ষুধা দ্বারা পীড়িত হইলে আহারের অভিলাষ হয়। কেননা ক্ষুধাকালে আহারের অভ্যাস এবং তজ্জনিত সংস্কার দ্বারা আহার ক্ষুধা প্রতিকারের হেতু ইহা স্মৃতিপথে উদিত হয়। সুতরাং ক্ষুৎপীড়িত ব্যক্তির আহারে অভিলাষ হয়। জাতমাত্র বালকেরও স্তন্যপানে অভিলাষ হইয়া থাকে। স্তন্যপানে অভিলাষ হয় বলিয়াই স্তন্যপান করে। যৌবনাদি অবস্থার ন্যায় বাল্যাবস্থাতে আহারাভিলাষও অবশ্য পূর্ব্বাভ্যাসজনিত স্মরণবশতই হইবে। কেননা, চেতনের আহার প্রবৃত্তি আহারাভিলাষ পূর্ব্বক, এবং আহারাভিলাষ পূর্ব্বাভ্যাসকৃত স্মরণ হেতুক, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। সুতরাং বালকের প্রথম আহারাভিলাষও পূর্ব্বাভ্যাসের ফল বলিতে হইবে। সে পূর্ব্বাভ্যাস ইহ জন্মে হয় নাই। অতএব বলিতে হইতেছে যে জন্মান্তরকৃত আহারাভ্যাস অনুসারে তাহার স্তন্যপানে অভিলাষ সমুৎপন্ন হয়। কখন কখন এরূপ ঘটিয়া থাকে যে রাত্রিকালে নির্জ্জন গৃহে গো-বৎস প্রসূত হয়। পরদিন প্রত্যূষে দেখিতে পাওয়া যায় যে সদ্যঃপ্রসূত বৎস স্বচ্ছন্দে মাতৃ স্তন্য পান করিতেছে। কেবল তাহাই নহে, বার বার মুখ দ্বারা স্তন ঊর্দ্ধে প্রতিহত করিতেছে। গো-বৎস অবশ্য

জানিতে পারিয়াছে যে ঐরূপ প্রতিঘাত করিলে দুগ্ধ বিনিঃসৃত হয়। ইহা সে কিরূপে জানিতে পারিল? মাতৃ স্তনে দুগ্ধ আছে, ইহাই বা কিরূপে জানিতে পারিল? মাতৃ স্তন কিরূপে চিনিতে পারিল? স্তন চুষিলে দুগ্ধ নির্গত হয় ইহাই বা কিরূপে বুঝিতে পারিল? জন্মান্তরানুভূত বিষয় তাহার স্মৃতিপথে প্রতিভাত হইয়াছে বলিয়া পূর্ব্বাভ্যাস বশতই তাহার তাদৃশ প্রবৃত্তি প্রভৃতি হইয়াছে। ইহাতে অন্য কোন কারণ হইতে পারে না। পাতঞ্জল দর্শনের সিদ্ধান্ত এই যে অনাদি সংসারে জীব অনন্ত যোনি ভ্রমণ করিয়াছে, বিচিত্র ভোগাদি সম্পাদন করিয়াছে, তজ্জনিত বিচিত্র বাসনা, তাহার অন্তঃকরণে ওত প্রোতভাবে নিবদ্ধ রহিয়াছে। জীবের অন্তঃকরণে বিচিত্র বাসনা বিদ্যমান থাকিলেও কর্ম্মানুসারে সে যখন যে দেহ পরিগ্রহ করে, তখন অদৃষ্ট বশতঃ অর্থাৎ ঐ কর্ম্মের বিপাক বশতঃ তাহার তদনুরূপ বাসনাই সমুদ্ভূত হয়। অন্যবিধ বাসনা অভিভূত থাকে। মনুষ্য কর্ম্মবশত বিড়াল শরীর প্রাপ্ত হইলে বহু জন্ম পূর্ব্বে অভ্যস্ত হইয়া থাকিলেও বিড়াল শরীরে ভোগোপযোগী বাসনাই তৎকালে সমুদ্ভূত হইবে। অপরাপর বাসনা অভিভূত থাকিবে। প্রাচীন গ্রীক্ দার্শনিক প্লেটো জীবাত্মার অবিনশ্বরত্ব এবং যোনি ভ্রমণ স্বীকার করিয়াছেন। সে যাহা হউক্।

জীবিত থাকিবার জন্য শিশুর অন্তঃকরণে ভগবান্ তদনুরূপ বুদ্ধি প্রদান করেন, এ কল্পনা সমীচীন নহে। কর্ম্ম নিরপেক্ষ হইয়া ভগবান্ কিছুই করেন না, ইহা

অনেক বার প্রতিপন্ন করা হইয়াছে। দেখিতে পাওয়া যায় যে দুষ্ট স্তন্য পান করিয়া এমন কি দৈবাৎ বিষাক্ত স্তন্য পান করিয়া, এবং বিষলিপ্ত স্তন চোষণ করিয়া শিশু মৃত্যুমুখে পতিত হইতেছে। ভগবান্ দুষ্ট স্তন্য পান বা বিষদিগ্ধ স্তন চোষণের বুদ্ধি প্রদান করেন। ইহা অশ্রদ্ধেয়। প্রকৃত কথা এই যে পূর্ব্বাভ্যাস বশতঃ শিশু স্তন্য পান করে, স্তন চোষণ করে। স্তন্য দুষ্ট বা স্তন বিষলিপ্ত হইলে শিশুর অনিষ্ট হয়। ইহাই সর্ব্বথা সমীচীন এবং দৃষ্টানুসারিণী কল্পনা। আমাদের পূর্ব্বাভ্যাস বশতঃ যে সকল অনিষ্ট সংঘটিত হয়, ভগবানের উপর তৎসমস্তের আরোপ করা একান্ত অসঙ্গত। তাহা হইলে ভগবানের কার্য্য এক জন সাধারণ মনুষ্যের কার্য্যের ন্যায় হইয়া পড়ে। সাধারণ মনুষ্য যেমন ভাল কার্য্য করিতে যাইয়া বুদ্ধির অল্পতা নিবন্ধন অনিষ্ট সংঘটন করিয়া বসে, ভগবান্‌ও সেইরূপ শিশুর জীবন রক্ষা করিতে যাইয়া তাহার জীবনান্ত করেন। এরূপ কল্পনার সারবত্তা সুধীগণের বুঝিতে বিলম্ব হইতে পারে না। গৌতমের একটী সূত্র এই—

प्रेत्याहाराभ्यासकृतात् स्तन्याभिलाषात्।

জন্মান্তরীণ আহারাভ্যাস কৃত স্তন্যাভিলাষ হয় বলিয়া পূর্ব্ব শরীর সম্বন্ধ অনুমিত হয়। এ বিষয়ে যে আপত্তি উত্থাপন করিয়া মহর্ষি গৌতম তাহার খণ্ডন করিয়াছেন, সংক্ষেপে তাহা প্রদর্শিত হইতেছে। আপত্তি এই যে পদ্মাদির সঙ্কোচ বিকাশের ন্যায় জাত বালকের স্মিত

রুদিতাদি হইতে পারে। লৌহের অয়স্কান্ত অভিমুখে গমনের ন্যায় স্তন্যাভিলাষও হইতে পারে। সুতরাং তদ্দ্বারা পূর্ব্ব জন্ম অনুমিত হইবার কারণ নাই। এই আপত্তির কিছু মাত্র সারবত্তা নাই। এই আপত্তিতে কেবল মাত্র দৃষ্টান্তের উপন্যাস করা হইয়াছে। কোন হেতুর নির্দ্দেশ করা হয় নাই। হেতু ভিন্ন কেবল দৃষ্টান্ত দ্বারা কোন পদার্থের সিদ্ধি বা প্রতিষেধ হইতে পারে না। দৃষ্টান্ত দ্বারা হেতু সমর্থিত হয়, প্রত্যাখ্যাত হয় না। অতএব দৃষ্টান্ত মাত্র নির্দ্দেশ দ্বারা স্মিত রুদিতাদির কারণ হর্ষ শোকাদি, হর্ষ শোকাদির কারণ স্মৃতি, স্মৃতির কারণ সংস্কার, সংস্কারের কারণ অনুভব, এবং অনুভবের কারণ পূর্ব্ব শরীর সম্বন্ধ এ সমস্ত কিছুই প্রত্যাখ্যাত হইতে পারে না। আপত্তিকারীর ন্যায় উত্তরকারীও ঐ সকল দৃষ্টান্তের নির্দ্দেশ করিতে পারেন।

যদি আপত্তিকারীর এরূপ অভিপ্রায় হয় যে স্মিত রুদিতাদি হর্ষ শোকাদি জন্য নহে, স্তন্যাভিলাষ আহারাভ্যাস জন্য নহে, অন্য কোন কারণ জন্য। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে দৃষ্টান্ত মাত্র নির্দ্দেশ দ্বারা তাহা সিদ্ধ হইতে পারে না। তাহা সিদ্ধ করিবার জন্য বিশিষ্ট হেতু আবশ্যক। প্রত্যক্ষ দেখা যাইতেছে যে হর্ষ শোকাদি হইলে স্মিত রুদিতাদি হয়, হর্ষ শোকাদি না হইলে হয় না। সুতরাং অন্বয়-ব্যতিরেক-সিদ্ধ কারণ পরিত্যাগ করিয়া নিষ্প্রমাণ অপ্রসিদ্ধ কারণান্তরের পরিকল্পনা সমীচীন হইতে পারে না। যুবা প্রভৃতির স্মিত

রুদিতাদি যে কারণে দৃষ্ট হইতেছে, জাত বালকের স্মিত রুদিতাদি সে কারণে হয় না, অন্য কোন অপরিজ্ঞাত কারণে হয়, এরূপ কল্পনার কোন মূল্য নাই। যদি আপত্তিকারীর এরূপ অভিপ্রায় হয় যে পদ্মাদির সঙ্কোচ বিকাশাদি বিনা কারণে হইয়া থাকে, অতএব জাত বালকের স্মিত রুদিতাদিও বিনা কারণেই হইবে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে দৃষ্টান্তটী ঠিক হইল না। পদ্মাদির সঙ্কোচ বিকাশাদি বিনা কারণে হয় না। কোন কার্য্যই বিনা কারণে হয় না। কার্য্য মাত্রেরই কারণ আছে। পদ্মাদির বিকাশাদিও উষ্ণাদি জন্য। আরও বিবেচনা করা উচিত যে দৃষ্টান্ত দ্বারা হেতুর নিবৃত্তি হইতে পারে না। অস্মদাদির স্মিত রুদিতাদি হর্ষ শোকাদি কারণ জন্য ইহা প্রত্যক্ষ। পদ্মাদি দৃষ্টান্ত দ্বারা তাহার প্রত্যাখ্যান হইতে পারে না। অতএব জাত বালকের স্মিত রুদিতাদিও হর্ষ শোকাদি কারণ জন্যই হইবে। তাহার অন্যথা হইবার হেতু নাই। লৌহের অয়স্কান্ত অভিমুখে গমনও নিষ্কারণে হয় না। উহা বিনা কারণে হইলে অয়স্কান্তের ন্যায় লোষ্ট্রের অভিমুখেও লৌহের গমন হইতে পারে। এবং লোষ্ট্রাদিও অয়স্কান্ত অভিমুখে যাইতে পারে। তাহা হয় না। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে লৌহের অয়স্কান্ত অভিমুখে গমনও নিষ্কারণ নহে। প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট না হইলেও ক্রিয়া দ্বারা ক্রিয়া-হেতুর, এবং ক্রিয়া-নিয়ম দ্বারা ক্রিয়া-নিয়ম-হেতুর অনুমান হইবে। জাত বালকের স্মিত রুদিতাদিও ক্রিয়া, তদ্দ্বারাও

তাহার হেতু অনুমিত হইবে সন্দেহ নাই। অন্য স্থলে স্মিত রুদিতাদির যে হেতু বিশেষরূপে পরিজ্ঞাত হইয়াছে, জাত বালকের স্মিত রুদিতাদি দ্বারা তাহার অনুমান হইবে না, অপরিজ্ঞাত অদৃষ্টচর কোন অভিনব হেতুর অনুমান হইবে ইহা অশ্রদ্ধেয় কথা। গৌতম আরও বলেন,

वीतरागजन्मादर्शनात्।

প্রতিপন্ন হইয়াছে যে যে জাতীয় বিষয়ের সম্পর্কে আত্মা সুখানুভব করিয়াছিল, সেই জাতীয় বিষয় পরিদৃষ্ট হইলে আত্মার তদ্বিষয়ে অনুরাগ হয়। ইহা প্রত্যাত্মবেদনীয় অর্থাৎ সকলের অনুভব সিদ্ধ। কোন বিষয় পরিদৃষ্ট হইলে তৎসজাতীয় পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের এবং তৎসম্পর্কে সুখানুভবের স্মরণ হয়। তৎপরে যে জাতীয় বিষয়ের সম্পর্কে সুখানুভব হইয়াছিল, পরিদৃশ্যমান বিষয়ও সেই জাতীয়, অতএব পরিদৃশ্যমান বিষয়ের সম্পর্কেও সুখানুভব হইবে এইরূপ অনুমান হইয়া পরিদৃশ্যমান বিষয়ে অনুরাগের আবির্ভাব হয়। বিষয় দর্শন এবং তৎপ্রতি অনুরাগের আবির্ভাবের মধ্যে উল্লিখিত জ্ঞানগুলি হইয়া থাকে সন্দেহ নাই। কিন্তু অভ্যস্ত বলিয়া উহা অতি শীঘ্র শীঘ্র সম্পন্ন হইয়া যায়। এই জন্য বোধ হয় যে বিষয় দর্শন মাত্রেই তাহাতে অনুরাগের আবির্ভাব হইয়াছে। তাহা কিন্তু ঠিক নহে। কেননা, কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তি অসম্ভব।

এখন বিবেচনা করিতে হইবে যে বিষয়বিশেষে

জাত বালকের প্রথম অনুরাগ স্থলেও উক্ত নিয়মের ব্যতিক্রম হইবার কোন হেতু নাই। কৢপ্ত কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তি হইবে, প্রকৃতিস্থ ব্যক্তি এরূপ আশা করিতে পারেন না। ফলতঃ জাত বালকের বিষয় বিশেষে প্রথম অনুরাগ, পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণাদি-রূপ কারণ বশত হইয়া থাকে, অনভিমত হইলেও ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। ইহজন্মে জাত বালকের তাদৃশ বিষয় পূর্ব্বে অনুভূত হয় নাই। অতএব ইহজন্মের পূর্ব্বে তাদৃশ বিষয় অনুভূত হইয়াছিল ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। শরীর ভিন্ন বিষয়ের অনুভব অসম্ভব, অতএব বর্ত্তমান শরীরের পূর্ব্বেও আত্মার অপর শরীর ছিল। এবং আত্মা পূর্ব্ব শরীরানুভূত বিষয়ের স্মরণ করিয়া বর্ত্তমান জন্মে সেই বিষয়ে অনুরক্ত হয়। ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। অনেক স্থলে বিষয় বিশেষে ব্যক্তিবিশেষের স্বাভাবিক অনুরাগ দেখিতে পাওয়া যায। দেখিতে পাওয়া যায় যে যাঁহারা অধ্যয়ন করিয়া থাকেন, তাঁহাদের মধ্যে কেহ সাহিত্যে, কেহ ইতিহাসে, কেহ গণিতে, কেহ দর্শনে, কেহ চিত্র বিদ্যায়, কেহ শিল্প বিদ্যায়, কেহ কেহ বা অন্যান্য বিষয়ে স্বাভাবিক অনুরক্ত। যে বিষয়ে যাঁহার স্বাভাবিক অনুরাগ থাকে, সে বিষয়ে তিনি সহজে কৃতকার্য্যতা লাভ করিতে পারেন। যে বিষয়ে যাঁহার স্বাভাবিক অনুরাগ নাই, তিনি সে বিষয় আয়ত্ত করিতে বাধ্য হইলে তাহা তত সহজে আয়ত্ত করিতে সক্ষম হন্ না। তজ্জন্য তাঁহাকে অনেক পরিশ্রম

করিতে হয়। ইহার দৃষ্টান্ত বিরল নহে। সর্ব্বতন্ত্র স্বতন্ত্র পূজ্যপাদ বাচস্পতি মিশ্র বলেন

मनुष्यत्वेन तुल्यत्वेऽपि प्रज्ञामेधाप्रकर्षनिकर्षभेददर्शनात् प्राग्भवीयाभ्यासकल्पना। अद्यत्वेपि हि शास्त्राभ्यासस्तद्गोचर-प्रज्ञामभिवर्द्धयन्नन्वयव्यतिरेकाभ्यामनुभूयते। सोयमिहजन्म-न्यकृतशास्त्राभ्यासस्य तद्विषयः प्रज्ञामेधातिशयः प्राग्भवीया-भ्यासातिशयं स्वकारणमवगमयति।

ইহার তাৎপর্য্য এই। মনুষ্যরূপে সকলে তুল্য হইলেও তাহাদের মধ্যে প্রজ্ঞা ও মেধার বিস্তর প্রকর্ষ এবং নিকর্ষ পরিলক্ষিত হয়। দেখিতে পাওয়া যায় যে শাস্ত্রানুশীলন-কারীদিগের মধ্যে যাঁহারা মনোযোগ পূর্ব্বক শাস্ত্রের অভ্যাস করেন, তাঁহাদের শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা ও মেধা বর্দ্ধিত হয়, যাঁহারা তাদৃশ পরিশ্রম করেন না, তাঁহাদের শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা বর্দ্ধিত হয় না। প্রত্যুত অন্তঃকরণে কতগুলি ভার চাপাইয়া দেওয়াতে প্রজ্ঞা মেধার হ্রাস হওয়াই পরিদৃষ্ট হয়। অতএব অন্বয় ও ব্যতিরেক বলে অর্থাৎ শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাস থাকিলে তদ্বিষয়ে প্রজ্ঞা মেধার প্রকর্ষ হয়, অভ্যাস না থাকিলে তাহা হয় না এই কারণে শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাস তদ্বিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা প্রকর্ষের হেতু, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। যাহাদের স্বাভাবিক শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধার প্রকর্ষ দেখিতে পাওয়া যায়, তাহাদের ইহ জন্মে শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাস নাই। অথচ অভ্যাসের কার্য্য প্রজ্ঞা মেধা প্রকর্ষ আছে। কারণ ভিন্ন কার্য্য হয় না। অতএব ইহ জন্মে যাহাদের শাস্ত্রাভ্যাস নাই অথচ

শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা প্রকর্ষ আছে, তাহাদের জন্মান্তরীয় শাস্ত্রাভ্যাস বশতঃ শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা প্রকর্ষ হইতেছে এরূপ অনুমান করিবার যথেষ্ট কারণ আছে। অতএব উক্ত কারণে পূর্ব্ব জন্মের অনুমান করিলে ভ্রান্ত হইতে হইবে না।

আপত্তি হইতে পারে যে পূর্ব্ব জন্মের অনুভূত বিষয় পরজন্মে স্মৃত হইলে পূর্ব্ব জন্মের অনুভূত সমস্ত বিষয় পরজন্মে স্মৃত হইতে পারে। তাহা হইলে জন্মান্ধ ব্যক্তিও পূর্ব্ব জন্মের অনুভূত রূপের স্মরণ করিতে পারে। সকলেই জাতিস্মর হইতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, যে বিষয়ে স্মৃতির কার্য্য দেখিতে পাওয়া যায়, সেই বিষয়েই স্মৃতির অনুমান হয়, অন্য বিষয়ে হয় না। যে একটী বিষয় স্মরণ করে, তাহাকে সমস্ত বিষয় স্মরণ করিতেই হইবে, এরূপ কোন নিয়ম নাই। ইহ জন্মে যাহা যাহা অনুভূত হয়, তৎসমস্তও স্মৃতিপথে উদিত হয় না। অনুভূত বিষয়ের কোন কোন বিষয়ই স্মৃত হইয়া থাকে। ইহ জন্মে অনুভূত সমস্ত বিষয়েরই যখন স্মরণ হয় না, তখন জন্মান্তরে অনুভূত সমস্ত বিষয়ের স্মরণ হইবে, এ আপত্তি নিতান্তই অকিঞ্চিৎকর। অদৃষ্ট পরিপাক বশতঃ সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়া জন্মান্তরানুভূত বিষয়ের স্মৃতি সম্পন্ন হয়। অতএব জন্মান্তরানুভূত যে বিষয়টীর স্মরণ হইবার অনুকূলে অদৃষ্টের পরিপাক হয়, সেই বিষয়টী মাত্র স্মৃত হইয়া থাকে। সুতরাং জন্মান্তরানু-ভূত সমস্ত বিষয়ের স্মরণ হইবার আপত্তি হইতে পারে

না। জন্মান্ধ ব্যক্তির পূর্ব্বজন্মে অনুভূত রূপের স্মরণ হউক, এ আপত্তি হইতে পারে না। সকলে জাতিস্মর হইবার আপত্তিও হইতে পারে না। যাঁহাদের তথাবিধ শুভাদৃষ্টের পরিপাক হয়, তাদৃশ মহাত্মাদের জন্মান্তরানুভূত সমস্ত বিষয় স্মৃতিপথে উদিত হইয়া থাকে। এরূপ উদাহরণ পুরাণাদিতে দেখিতে পাওয়া যায়। কি উপায়ে জাতিস্মর হইতে পারা যায়, তাহা পাতঞ্জলদর্শনে উপদিষ্ট হইয়াছে। পাতঞ্জলদর্শনের ভাষ্যকার বলেন যে ভগবান্ জৈগীষব্য সপ্ত মহাকল্পে নিজের যে সকল জন্ম মরণাদি হইয়াছিল, তৎসমস্ত স্মরণ করিতে সক্ষম হইয়াছিলেন।

সে যাহা হউক। যেরূপ বলা হইল, তাহার প্রতি প্রণিধান করিলে বুঝিতে পারা যায়, যে ইহ জন্মে পূর্ব্বজন্মানুভূত বিষয়ের, পূর্ব্বজন্মে পূর্ব্বতর জন্মানুভূত বিষয়ের এবং পূর্ব্বতর জন্মে পূর্ব্বতম জন্মানুভূত বিষয়ের প্রতিসন্ধান হয়। অতএব আত্মার শরীর সম্বন্ধ ও রাগসম্বন্ধ অনাদি সুতরাং আত্মা অনাদি। অর্থাৎ আত্মার উৎপত্তি নাই। যে ভাব পদার্থের উৎপত্তি নাই, তাহার বিনাশ নাই। ইহা প্রস্তাবান্তরে সমর্থিত হইয়াছে। অতএব আত্মা যেমন এই শরীর পরিগ্রহের পূর্ব্বে বিদ্যমান ছিল, সেইরূপ এই শরীর বিনাশের পরেও বিদ্যমান থাকিবে। আত্মার বিনাশ হইলে ইহ জন্মে সঞ্চিত পুণ্য পাপের ফলভোগ হইতে পারে না। সঞ্চিত পুণ্য পাপ ফল প্রদান না করিয়াই বিনষ্ট হইবে, এরূপ কল্পনা করিলে পুণ্য পাপের ফল নাই, প্রকারান্তরে ইহাই বলা হয়। তাহা অসঙ্গত।

সকল ধৰ্ম্মাবলম্বীরাই পারত্রিক মঙ্গলের জন্য পুণ্য সঞ্চয় এবং পারত্রিক অমঙ্গল পরিহারের জন্য পাপের পরিবর্জন করিতে সমধিক যত্ন প্রদর্শন করিয়া থাকেন। পূজ্যপাদ উদয়নাচার্য্য বলেন,—

विफला विश्ववृत्तिर्न न दुःखैकफलापि वा।
दृष्टलाभफला नापि विप्रलम्भोऽपि नेदृशः॥

পরলোকার্থীদিগের অগ্নিহোত্রাদি ধৰ্ম্ম কৰ্ম্মে প্রবৃত্তি দেখা যাইতেছে। এই প্রবৃত্তি নিষ্ফল, ইহা বলা যাইতে পারে না। কারণ, ইষ্ট সাধনতা জ্ঞান প্রবৃত্তির হেতু। অতএব প্রবৃত্তির অবশ্য ফল আছে বলিতে হইবে। ধৰ্ম্ম কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত ব্যক্তির নানারূপ কায়ক্লেশ অনিবার্য্য। সুতরাং ধৰ্ম্ম কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হইলে যে পরিমাণে দুঃখ হয়, তদপেক্ষা অধিক পরিমাণে সুখ হয়, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। তাহা না হইলে ক্লেশকর কৰ্ম্মে লোকের প্রবৃত্তি হইতেই পারে না। কেবল দুঃখই প্রবৃত্তির ফল, একথা নিতান্ত অসঙ্গত। কেননা, দুঃখ ভোগ করিবার উদ্দেশে কাহারও প্রবৃত্তি হয় না, সুখের প্রত্যাশায় অপরিহার্য্য অল্প দুঃখ স্বীকার করিয়াও লোকের প্রবৃত্তি হয়, ইহা প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। ধৰ্ম্ম কৰ্ম্মের অনুষ্ঠান করিলে ধাৰ্ম্মিক বলিয়া প্রখ্যাত হওয়া যায়, ধাৰ্ম্মিক ব্যক্তি সম্মানিত ও পূজিত হয়, লোকে তাহাকে অর্থ প্রদান করিয়া থাকে। অতএব ঐ গুলিই ধৰ্ম্মানুষ্ঠানের ফল, ইহাও বলা যাইতে পারে না। যেহেতু যাহারা খ্যাতিলাভাদি ফলের অভিলাষী নহেন, প্রত্যুত খ্যাতিলাভাদি বিষয়ে যাঁহাদের বিলক্ষণ প্রদ্বেষ রহিয়াছে,

তাঁহারাও ধর্ম্মাচরণ করিয়া থাকেন। লোকালয়ের সম্পর্ক যাঁহারা ভাল বাসেন না, তাঁহারা লোকালয় পরিত্যাগ পূর্ব্বক নিবিড় অরণ্য এবং গিরিগুহাদি নির্জন স্থানে সঙ্গোপনে ধর্ম্মানুষ্ঠান করিয়া থাকেন, পরলোক না থাকিলে তাঁহারা ঐরূপ কঠোর তপস্যায় নিরত হইতেন না। পরলোক না থাকিলে কেনই বা লোকে ধার্ম্মিকদিগকে ধন প্রদান করিবে? বহুল আয়াসে অর্জ্জিত অর্থ, নিজের সুখভোগের প্রত্যাশাতেই লোকে ব্যয় করিয়া থাকে। অতএব পরলোক না থাকিলে ধার্ম্মিকদিগের ধনলাভও হইতে পারে না। পাংশুল পাদুক কৃষীবলও পারত্রিক মঙ্গলের জন্য যথাসাধ্য ধন ব্যয় করিয়া থাকে। অতএব, নির্ব্বিশেষে সমস্ত লোকের ধর্ম্ম প্রবৃত্তিই পরলোকের অস্তিত্বের যথেষ্ট প্রমাণরূপে গণ্য হইতে পারে। পরলোক থাকিলেই পারলৌকিক ফলভোক্তা আত্মা থাকিবে ইহা বলাই বাহুল্য। দেহ সম্বন্ধ ভিন্ন আত্মার ভোগ হইতে পারে না। অতএব বর্ত্তমান দেহপাতের পরেও আত্মার দেহান্তর সম্বন্ধ অনিবার্য্য। এইরূপে আত্মার অনাদি পূর্ব্ব শরীরপরম্পরা এবং অপবর্গান্ত উত্তর শরীরপরম্পরা অস্বীকার করিবার উপায় নাই।

কোন ধূর্ত্ত বা প্রতারক, অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্ম করিলে পরলোকে স্বর্গাদি ফল হয়, এইরূপ কল্পনা করিয়া এবং লোকের বিশ্বাসের জন্য নিজে তাহার অনুষ্ঠান করিয়া লোককে প্রতারণা করিয়াছে। উক্তরূপে ধুন্ধিত বা প্রতারিত হইয়া লোক সকল ধর্ম্ম কর্ম্মে প্রবৃত্ত হয়

এরূপ কল্পনা করা একান্তই অসঙ্গত। কেননা, কল্পনা দৃষ্টানুসারিণী। যাহা দেখা যায়, তদনুরূপ কল্পনাই সম্ভবপর। যাহা অলৌকিক বা অদৃষ্টপূর্ব্ব, তাহার কল্পনাও হইতে পারে না। স্বর্গ ও অপূর্ব্বাদি অলৌকিক পদার্থ। প্রথমতঃ তদ্বিষয়ে কল্পনা হওয়াই অসম্ভব। তর্কমুখে ঐরূপ কল্পনার সম্ভাবনা মানিয়া লইলেও কল্পিত বিষয়ে লোকের আস্থা জন্মাইবার জন্য আয়াসলব্ধ প্রভূত ধনের ব্যয় করা এবং চান্দ্রায়ণ ও সান্তপনাদি কষ্টকর ব্রত নিয়মাদির অনুষ্ঠান দ্বারা নিজেকে পরিক্লিষ্ট করা একান্ত অসম্ভব। লোকে সুখের প্রত্যাশাতে কষ্ট স্বীকার করিতে কাতর হয় না সত্য, কিন্তু প্রতারকের এমন কি সুখের প্রত্যাশা থাকিতে পারে, যাহার জন্য তথাবিধ ক্লেশ-পরম্পরা স্বীকার করিতে সে কুণ্ঠিত হইবে না। পরের প্রতারণা করিয়া প্রতারকের সুখানুভব হইতে পারে বটে, কিন্তু পরপ্রতারণা জনিত সুখ কি এতই গুরুতর যে তাহার জন্য তত কষ্ট স্বীকার করিতে কাহারও প্রবৃত্তি হইতে পারে। পূজপাদ উদয়নাচার্য্য বলেন,—

ন হ্যেতাবতো দুঃখরাশেঃ পরপ্রতারণাসুখং গরীয়ঃ।

এত বহুল পরিমাণ দুঃখরাশি অপেক্ষা পরপ্রতারণার সুখ অধিক নহে। বাস্তবিক উল্লিখিত আপত্তি ভিত্তিশূন্য। সুতরাং ধর্ম্মাধর্ম্ম আছে, পরলোক আছে, পরলোকে কর্ম্ম-ফল ভোগ বা সুখ দুঃখ ভোগ আছে। সুখ দুঃখ ভোগ আছে বলিয়া শরীর সম্বন্ধও আছে। ইহ জন্মে যে সুখ দুঃখ ভোগ হইতেছে, তাহাও অবশ্য কর্ম্ম জন্য। এ কর্ম্মও

পূর্ব্বে আচরিত হইয়াছিল। শরীর ভিন্ন কর্ম্মের আচরণ হইতে পারে না, এই জন্য বর্ত্তমান শরীরের পূর্ব্বেও আত্মার শরীর সম্বন্ধ ছিল। উক্তরূপে আত্মার শরীরপরম্পরার উৎপত্তি বিনাশ আছে, আত্মার উৎপত্তি বিনাশ নাই। আত্মা অনাদি অনন্ত। একজন বৈদান্তিক আচার্য্য বলেন,—

পূর্ব্বজন্মন্যসত্ত্বেতজ্জন্ম সম্পাদয়েৎ কথম্।
ভাবিজন্মন্যসৎকর্ম্ম নেহ ভুঞ্জীত সঞ্চিতম্॥

আত্মা পূর্ব্ব জন্মে না থাকিলে তাহার এ জন্ম হইতে পারে না। কারণ, এ জন্মে পূর্ব্বজন্ম-সঞ্চিত কর্ম্মের ফল ভোগ হয়। ভাবি জন্মে অর্থাৎ এই জন্মের পরে আত্মা না থাকিলে এ জন্মে সঞ্চিত কর্ম্মের ফল ভোগ হইতে পারে না।

একটী মত শ্রুত হয় যে, আত্মার পূর্ব্ব জন্ম নাই পর জন্ম নাই, উৎপত্তি আছে বিনাশ নাই। পরলোকে পাপ পুণ্যের দণ্ড পুরস্কার আছে, শরীর সম্বন্ধ নাই। সংক্ষেপে এই অদ্ভুত মতের কিঞ্চিৎ সমালোচনা করা যাইতেছে। দণ্ড পুরস্কার সুখ দুঃখ ভোগ ভিন্ন আর কিছুই নহে। পুরস্কৃত ব্যক্তি সুখী এবং দণ্ডিত ব্যক্তি দুঃখী হয় ইহা সর্ব্বজনবিদিত। পাপ পুণ্যের দণ্ড পুরস্কার আছে ইহা স্বীকার করিলেই ইহাও স্বীকার করা হয় যে সুখদুঃখ ভোগ পাপপুণ্যের ফল, পাপ পুণ্য সুখ দুঃখ ভোগের কারণ। কারণের অভাবে কার্য্য হয় না। সুতরাং ইহ জন্মে যে সকল আকস্মিক সুখদুঃখ ভোগ হয়, তাহাও ধর্ম্মাধর্ম্ম জন্য ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না।

বস্তুগত্যা অপরাধ না করিয়াও ঘটনা চক্রে, অপরাধী বলিয়া নিশ্চিত ও দণ্ডিত হয়, ইহার উদাহরণ নিতান্ত বিরল নহে। কোন ব্যক্তি বিনা চেষ্টায় প্রভূত ধনের অধিকারী হইয়া সুখী হয়, কোন ব্যক্তি অকস্মাৎ রাজ্যচ্যুত ও ঐশ্বর্য্য ভ্রষ্ট হইয়া দরিদ্রতার কবলে নিষ্পেষিত হয়। এ সমস্ত আকস্মিক সুখদুঃখ ভোগ নিষ্কারণে হইতে পারে না। তাদৃশ সুখ দুঃখ ভোগের মূলীভূত ধর্ম্মাধর্ম্ম বা পুণ্য পাপ ইহ জন্মে না হইলেও পূর্ব্বে আচরিত হইয়াছিল সন্দেহ নাই। তবেই সিদ্ধ হইতেছে যে এই জন্মের পূর্ব্বেও আত্মার অস্তিত্ব এবং শরীর সংবন্ধ ছিল। কেননা অস্তিত্ব এবং শরীর সংবন্ধ ভিন্ন ধর্ম্মাধর্ম্মের আচরণ অসম্ভব।

আত্মার পূর্ব্ব শরীর সংবন্ধের ন্যায় উত্তর শরীর সংবন্ধও অপরিহার্য্য। কারণ, পরলোকে পাপপুণ্যের দণ্ড পুরস্কার ভোগ করিতে হইলেই শরীর সংবন্ধ স্বীকার করিতে হয়। শরীর সংবন্ধ ভিন্ন দণ্ড পুরস্কার ভোগ হইতে পারে না। কেন হইতে পারে না, তাহা প্রদর্শিত হইতেছে। দণ্ড পুরস্কার ভোগ কিনা সুখদুঃখভোগ। সুখদুঃখভোগ কিনা সুখদুঃখের অনুভব। প্রতিপন্ন হইয়াছে যে আত্মা ও মন পরস্পর ভিন্ন। আত্মা সুখদুঃখ অনুভবের কর্ত্তা, মন তাহার করণ। সুতরাং পরলোকে মনের সহিত আত্মার সংবন্ধ স্বীকার করিতে হইতেছে। কেননা, মনের সহিত সংবন্ধ না থাকিলে, সুখদুঃখের অনুভব হইতে পারে না। করণ ভিন্ন ক্রিয়া হয় না। যে সুখদুঃখের আদৌ অস্তিত্ব নাই, তাদৃশ অনুৎপন্ন সুখদুঃখের অনুভব হয় না, ইহাতে

বিবাদ হইতে পারে না। কি হেতুতে সুখদুঃখের উৎপত্তি হয়, তদ্বিষয়ে মনোযোগ করা কর্ত্তব্য। সকলেই জানেন যে ইষ্ট বিষয়ের সহিত সম্পর্ক হইলে সুখের এবং অনিষ্ট বিষয়ের সহিত সম্পর্ক হইলে দুঃখের উৎপত্তি হয়। সম্পর্ক কিনা অনুভব। জগতে পাঁচটী মাত্র বিষয়; শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ। দিব্য হউক অদিব্য হউক, শ্রবণেন্দ্রিয় দ্বারা শব্দের, ত্বগিন্দ্রিয় দ্বারা স্পর্শের, চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা রূপের, রসনেন্দ্রিয় দ্বারা রসের এবং ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধের অনুভব হইবে সন্দেহ নাই। সুতরাং মনের ন্যায় চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সহিতও আত্মার সম্বন্ধ পরলোকে অবশ্যম্ভাবী। শরীর, ইন্দ্রিয়ের আশ্রয় বা অধিষ্ঠান। অতএব পরলোকে শরীরের সহিতও আত্মার সংবন্ধ অপরিহার্য্য। পরিদৃশ্যমান শরীরের আকার হউক বা অন্য কোন আকার হউক্, পরলোকে কোন একরূপ শরীর থাকিবে, সে বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। চক্ষু কর্ণ প্রভৃতি ইন্দ্রিয় থাকিবে শরীর থাকিবে না ইহা একান্ত অসঙ্গত। শরীর না থাকিলে ইন্দ্রিয় থাকিতেই পারে না।

পরলোকে আত্মার শরীর সংবন্ধ প্রতিপন্ন হইল। এই জন্মের পূর্ব্বে আত্মার শরীর সংবন্ধ ছিল, ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুতরাং এই শরীরের পূর্ব্বেও আত্মা ছিল। যে ভাব পদার্থের উৎপত্তি আছে তাহার বিনাশ আছে, ইহা যেমন ধ্রুব সত্য, যে ভাব পদার্থের বিনাশ নাই, তাহার উৎপত্তি নাই, ইহাও সেইরূপ ধ্রুব সত্য। অতএব আত্মার উৎপত্তি আছে বিনাশ নাই, ইহা

সুধীগণের অশ্রদ্ধেয় ও অনাদরণীয়। আত্মার উৎপত্তি স্বীকার করিলে পরমেশ্বর আত্মার উৎপাদয়িতা বা স্রষ্টা ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। যাঁহারা জীবের উৎপত্তি স্বীকার করেন, তাঁহারা ঈশ্বরেকেই জীবের স্রষ্টা বলিয়া মানিয়া থাকেন। কিন্তু ঈশ্বর কি জন্য জগৎ ও জীবের সৃষ্টি করিলেন, তাহা বিবেচনা করা উচিত। ঈশ্বর স্বেচ্ছাপূর্ব্বক সৃষ্টি করিয়াছেন, এরূপ বলিলে সৃষ্টিগত বৈষম্য আছে বলিয়া ঈশ্বরে দ্বেষ ও পক্ষপাতের প্রসঙ্গ হয়। জীবের ও জগতের সৃষ্টি না হইলে জীবের দুঃখ ভোগ হইত না। তিনি, দুঃখ ও দুঃখ ভোক্তা উভয়ের স্রষ্টা হইলে জীবের প্রতি তাঁহার প্রদ্বেষ অনিবার্য্য হইয়া উঠে। তিনি করুণা পরবশ হইয়া সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কেননা, করুণা পরবশ হইয়া সৃষ্টি করিলে সকলেকেই সুখী করিতেন, কাহাকেও দুঃখী করিতেন না। দুঃখের সৃষ্টি করিতেন না। অপিচ তাঁহাদের মতে সৃষ্টির পূর্ব্বে জীব আদৌ ছিল না। এ অবস্থায় ঈশ্বর কাহার প্রতি করুণা করিবেন? কে তাঁহার করুণার পাত্র হইবে? সৃষ্টির পরে করুণা হইতে পারে বটে, কিন্তু সে করুণা সৃষ্টির হেতু হইতে পারে না। সৃষ্টি ঈশ্বরের লীলামাত্র এ কথা বলাও সঙ্গত হয় না। যাহাদের অস্তিত্ব ছিল না, নিজের কুতূহল চরিতার্থ করিবার জন্য তাহাদিগকে সৃষ্টি করিয়া দুঃখরাশি পরিপ্লুত দেখিয়া সুখানুভব করিবেন ইহা খলজনের কার্য্য হইতে পারে ঈশ্বরের কার্য্য হইতে পারে

না। ফলতঃ জীবের উৎপত্তি স্বীকার করিলে সৃষ্টির বাহ্য কোন কারণ সম্ভবে না বলিয়া ঈশ্বরে দ্বেষ ও পক্ষপাতের আপত্তি কোনরূপে নিরাকৃত হইতে পারে না। জীব নিত্য হইলে—জীবের উৎপত্তি না থাকিলে অনাদি জীবের কর্ম্ম প্রবাহও অনাদি হইবে। সুতরাং জীবের কর্ম্মানুসারে পরমেশ্বর বিষম সৃষ্টি করেন বলিয়া দ্বেষ পক্ষপাতের আপত্তি উঠিতে পারে না। বেদান্তদর্শন কর্ত্তা ভগবান্ বেদব্যাস বলেন

নাত্মাঽশ্রুতের্নিত্যত্বাচ্চ তাভ্যঃ।

আত্মার উৎপত্তি নাই। যে হেতু উৎপত্তি প্রকরণে আত্মার উৎপত্তি শ্রুত হয় নাই। আত্মা নিত্য বলিয়াও তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। আত্মার নিত্যত্ব শ্রুতিসিদ্ধ। প্রত্যুত

ন জায়তে ম্রিয়তে বা বিপশ্চিৎ।

নিত্যজ্ঞান স্বরূপ আত্মা জাত বা মৃত হয় না, এই শ্রুতিতে আত্মার উৎপত্তি প্রতিষিদ্ধ হইয়াছে। আচার্য্যেরা আত্মার জন্ম মরণ স্বীকার করিয়াছেন কিন্তু উৎপত্তি বিনাশ স্বীকার করেন নাই। বৈদান্তিক মতে আত্মার উপাধিভূত অন্তঃকরণের জন্ম মরণ বাস্তবিক, আত্মার জন্ম মরণ ঔপাধিক। নৈয়ায়িক মতে আত্মার জন্ম মরণ বাস্তবিক বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। আত্মার জন্ম মরণ আছে, উৎপত্তি বিনাশ নাই, এ কথা আপাততঃ বিরুদ্ধরূপে প্রতীত হইতে পারে বটে, কিন্তু জন্ম ও মরণের স্বরূপের প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে বস্তুগত্যা ইহাতে

কিছুমাত্র বিরোধ নাই। আচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে অভিনব দেহাদির সহিত আত্মার প্রাথমিক সংযোগ বিশেষের নাম জন্ম, তথাবিধ চরম সংযোগ ধ্বংসের নাম মরণ। তদ্দারা আত্মার উৎপত্তি বিনাশ বলা যাইতে পারে না। আত্মা চিরকাল বিদ্যমান, তাহার দেহাদির সহিত সংবন্ধ-বিশেষের উৎপত্তি এবং তাহার প্রধ্বংস হয় মাত্র। সুতরাং আত্মার জন্ম মরণ আছে অথচ উৎপত্তি বিনাশ নাই, ইহাতে বিরোধের লেশ মাত্র নাই।

তৃতীয় লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মা দেহাদি হইতে অতিরিক্ত অভৌতিক স্বতন্ত্র পদার্থ, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। এখন আত্মার পরিমাণ বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। আত্মার পরিমাণ বিষয়ে দার্শনিকদিগের প্রচুর মতভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। আত্মার অবশ্য কোনরূপ পরিমাণ আছে, এ বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। নৈয়ায়িক প্রভৃতি দার্শনিকদিগের মতে আত্মা দ্রব্য পদার্থ। দ্রব্য পদার্থ পরিমাণ-শূন্য হইতে পারে না। আমরা সচরাচর যে সমস্ত দ্রব্য দেখিতে পাই, তাহা পরিমাণ-শূন্য নহে। সুতরাং যাহা দ্রব্য পদার্থ, তাহা কোনরূপ পরিমাণযুক্ত হইবে, এরূপ অনুমান করিবার কারণ আছে। আত্মা যখন দ্রব্য পদার্থ, তখন আত্মার কোনরূপ পরিমাণ আছে, ইহা সহজ বোধ্য। পরিমাণ তিন শ্রেণীতে বিভক্ত হইতে পারে। অণু পরিমাণ, মধ্যম পরিমাণ এবং মহৎ পরিমাণ। অণু-পরিমাণের চরম উৎকর্ষ পরমাণুতে এবং মহৎ-পরিমাণের চরম উৎকর্ষ আকাশাদিতে। পরম অণু পরিমাণের ও পরম মহৎ পরিমাণের মধ্যবর্ত্তী পরিমাণ সাধারণত মধ্যম পরিমাণরূপে গণ্য হইবার যোগ্য। মধ্যম পরিমাণের মধ্যেও অণু মহৎ বা

ক্ষুদ্র বৃহৎ ব্যবহার দেখিতে পাওয়া যায়। **বিল্বফলং নারিকেলাদল্প আমলকান্মহৎ** অর্থাৎ বিল্বফল নারিকেল ফল হইতে ক্ষুদ্র, আমলক ফল হইতে বৃহৎ, ইত্যাদি ব্যবহার বহুল পরিমাণে পরিদৃষ্ট হইতেছে। সে যাহা হউক। আত্মা অণু-পরিমাণ, কি মধ্যম-পরিমাণ অথবা মহৎ-পরিমাণ, ইহা হইতেছে আলোচ্য বিষয়। অতএব তাহারই আলোচনা করা যাইতেছে।

আপত্তি হইতে পারে যে, মুমুক্ষুদিগের আত্মজ্ঞান অপেক্ষিত বলিয়া আত্মার আলোচনা করা সঙ্গত। আত্মার পরিমাণের আলোচনা, কাকদন্তের অন্বেষণের ন্যায় নিষ্ফল। কাকের দন্ত আছে কিনা, এ অনুসন্ধানের কোন ফল নাই, কাকের দন্ত থাকিলে বা না থাকিলে কোন ক্ষতি বৃদ্ধি হয় না। আত্মার পরিমাণের আলোচনাও তদ্রূপ। আত্মার যে কোন পরিমাণ হউক না কেন, তাহা জানিলে বিশেষ লাভ নাই, না জানিলেও ক্ষতি নাই। অতএব আত্মার পরিমাণের আলোচনা নিষ্প্রয়োজন।

এতদুত্তরে ব্যক্তব্য এই যে, মুমুক্ষুদিগের আত্মজ্ঞান অপেক্ষিত, তদ্বিষয়ে বিবাদ নাই। আত্মা দেহাদির অতিরিক্ত স্বতন্ত্র পদার্থ, এতাবন্মাত্র জানিলে আত্মজ্ঞান পূর্ণতা প্রাপ্ত হয় না। একটী সামান্য দৃষ্টান্তের উল্লেখ করা যাইতেছে। হস্তী একজাতীয় জন্তু এই মাত্র জানিলে হস্তী জানা হইল, ইহা বলা যাইতে পারে না। হস্তীর আকার প্রকার গুণাগুণ প্রভৃতি জানা হইলে তবে হস্তী জানা হইল বলা যাইতে পারে। সেইরূপ আত্মা অভৌতিক

পদার্থ, এতাবন্মাত্র জানা হইলে আত্মজ্ঞান পূর্ণতা প্রাপ্ত হয় না। আত্মার অবস্থা গুণাগুণ প্রভৃতি জানা হইলে আত্মজ্ঞানের পূর্ণতা হইতে পারে। দার্শনিকেরা সামান্যাকারে বা মোটামোটী পদার্থ জ্ঞানে সন্তুষ্ট হইতে পারেন না। পদার্থের সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম বিষয় পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে জানিতে না পারিলে তাঁহাদের পরিতৃপ্তি হয় না। বিশেষতঃ আত্মার পরিমাণের সহিত আত্মার নিত্যত্বের এবং দ্বৈতবাদ ও অদ্বৈতবাদের কিয়ৎ পরিমাণে সম্বন্ধ আছে। অতএব আত্মার পরিমাণের পর্য্যালোচনা নিষ্ফল বলা যাইতে পারে না।

জীবাত্মা মধ্যম-পরিমাণ, ইহা আর্হত বা জৈনাচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে, চেতনা আত্মার গুণ বা ধর্ম্ম। সমস্ত শরীরে চেতনার উপলব্ধি হইতেছে। অতএব জীবাত্মা সমস্ত-শরীর-ব্যাপী। কেননা, জীবাত্মা সমস্ত-শরীর-ব্যাপী না হইলে জীবাত্মার ধর্ম্ম চেতনা সমস্ত শরীরে উপলব্ধ হইতে পারে না। পক্ষান্তরে চেতনা সমস্ত শরীরে উপলব্ধ হইতেছে। অতএব বলিতে হয় যে জীবাত্মা সমস্ত-শরীর-ব্যাপী অর্থাৎ শরীর-পরিমাণ। জৈনাচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত সমীচীন বলা যাইতে পারে না। কারণ, জীবাত্মা শরীর-পরিমাণ হইলে অবশ্য জীবাত্মা সর্ব্বগত হইতে পারে না। যাহা শরীর-পরিমাণ, কেবল মাত্র শরীরের সহিত তাহার সম্বন্ধ থাকিবে, শরীর ভিন্ন অপর কোন পদার্থের সহিত তাহার সম্বন্ধ থাকিবে না, থাকিতে পারে না। সুতরাং আর্হত মতে জীবাত্মা ঘট-

পটাদির ন্যায় পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ প্রদেশ-বিশেষে সীমাবদ্ধ। তাহা হইলে ঘটপটাদির ন্যায় জীবাত্মাও অনিত্য অর্থাৎ উৎপত্তি-বিনাশ-শালী, ইহা স্বীকার করিতে হয়। যাহা পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ মধ্যম-পরিমাণ, তাহা অবশ্য সাবয়ব হইবে। যাহা সাবয়ব, তাহা অবয়ব-জন্য। জন্য-ভাব-পদার্থের বিনাশ অনিবার্য্য। অবয়ব-সংযোগে যাহা সমুৎ-পন্ন হয়, অবয়ব-সংযোগ-নাশে তাহার বিনাশ হইবে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। জীবাত্মার নিত্যত্ব পূর্ব্বে সমর্থিত হইয়াছে। সুতরাং জীবাত্মা অনিত্য হইতে পারে না। আর্হত সিদ্ধান্তে কিন্তু জীবাত্মা অনিত্য হইয়া পড়ে। কেবল তাহাই নহে। আর্হতেরাও জীবাত্মার বিনাশ স্বীকার করেন না। এই জন্য আর্হত সিদ্ধান্ত অর্থাৎ জীবাত্মা মধ্যম-পরিমাণ এ কল্পনা অসঙ্গত।

আরও বক্তব্য এই যে, আর্হতেরা জীবাত্মার জন্মান্তর এবং যোনি-ভ্রমণ স্বীকার করেন। তাঁহাদের মতে কর্ম্মানুসারে জীবাত্মা নানা দেহ পরিগ্রহ করিয়া থাকে। দেহ-সকলের পরিমাণ একরূপ নহে। সুতরাং জীবাত্মা দেহ-পরিমাণ হইলে জীবাত্মার পরিমাণ কোনরূপেই স্থায়ী বলা যাইতে পারে না। মনুষ্য-জীব মনুষ্য-শরীর পরিমাণ, হস্তি-জীব হস্তি-শরীর-পরিমাণ, পতঙ্গ-জীব পতঙ্গ-শরীর-পরিমাণ হইবে। এখন বিবেচনা করা উচিত যে মনুষ্য-শরীর-পরিমাণ মনুষ্য জীব কোন কর্ম্মানুসারে হস্তি-জন্ম প্রাপ্ত হইলে সম্পূর্ণ হস্তি-শরীর-ব্যাপী হইতে পারে না। কেননা, মনুষ্য-শরীর হইতে হস্তি-শরীর বৃহৎ-পরিমাণ। মনুষ্য-জীব

হস্তি-শরীর-ব্যাপী হইতে পারে না বলিয়া হস্তি-শরীরের কিয়দংশ নির্জীব বা জীবশূন্য হইতে পারে। পক্ষান্তরে মনুষ্য জীব কর্ম্মবিপাক বশতঃ পতঙ্গ জন্ম প্রাপ্ত হইলে পতঙ্গ দেহ ক্ষুদ্র বলিয়া মনুষ্য জীব পতঙ্গ দেহে সম্মিত হইতে পারে না। জীবাত্মার কিয়দংশ পতঙ্গ দেহে এবং কিয়দংশ দেহের বহির্ভাগে অবস্থিত হইবে, ইহা স্বীকার করিতে হয়। জন্মান্তরের কথাই বা বলি কেন? এক জন্মেও উক্ত দোষের সদ্ভাব রহিয়াছে।

বাল্যাবস্থায় আত্মা বাল-দেহ-পরিমাণ। বাল-দেহ-পরিমাণ আত্মা তদপেক্ষা বৃহৎ-পরিমাণ যুব-দেহ সম্পূর্ণ-রূপে ব্যাপিতে পারে না। তাহা হইলে কৃৎস্ন যুব-দেহ সজীব বলা যাইতে পারে না। যুবদেহের কিয়দংশ সজীব অপরাংশ নির্জীব বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। তাহা অসঙ্গত। কারণ, তাহা হইলে কৃৎস্ন যুবদেহে চেতনার উপলব্ধি হইতে পারে না। কৃৎস্ন যুবদেহে চেতনার উপলব্ধির অপলাপ করিতে পারা যায় না। কৃৎস্ন দেহে চেতনার উপলব্ধি হয় বলিয়াই আর্হতেরা জীবাত্মাকে দেহ-পরিমাণ বলিয়াছেন। সুতরাং তাঁহাদের সিদ্ধান্ত পূর্ব্বাপর বিরুদ্ধ হইতেছে।

আর এক কথা। আর্হত মতে জীবাত্মা সকল অনন্তা-বয়ব। জীবাত্মার অবয়বের অন্ত নাই। তাঁহারা বলেন যে, বৃহচ্ছরীরে জীবের অবয়ব সকল বিকশিত এবং ক্ষুদ্র শরীরে তাহা সঙ্কুচিতভাবে অবস্থিতি করিতে পারে। বলিতে পারা যায় যে মনুষ্য জীব হস্তি-জন্ম প্রাপ্ত হইলে

তাহার অবয়ব সকল বিকশিত এবং পতঙ্গ জন্ম প্রাপ্ত হইলে উহা সঙ্কুচিত ভাবে অবস্থিত থাকিবে। তদ্রূপ জীবাবয়ব গুলি বাল-শরীরে সঙ্কুচিত এবং যুব-শরীরে বিকশিত হইবে। ইহার উত্তরে অনেক বলিবার আছে। প্রথমতঃ যাহা দেহ-পরিমাণ—যাহা দেহ-মাত্র-পরিচ্ছিন্ন, তাহার অবয়বের অনন্তত্ব কল্পনা করা নিতান্তই অসঙ্গত। যাহা দেশ-বিশেষে সীমাবদ্ধ, তাহা অসীম বা অবিনাশী হইতে পারে না। দ্বিতীয়ত জিজ্ঞাসা করা যাইতে পারে যে অনন্ত জীবাবয়ব সকল সমান-দেশে অর্থাৎ একস্থানে থাকিতে পারে কিনা? যদি বলা হয় যে অনন্ত জীবাবয়ব সমান দেশে অর্থাৎ এক স্থানেই থাকিতে পারে, তাহা হইলে দাঁড়াইতেছে যে একটী জীবাবয়ব যে স্থানে অবস্থিত, সমস্ত জীবাবয়ব সেই স্থানেই অবস্থিত থাকিতে পারে। তাহা হইলে জীবের প্রথিমা অর্থাৎ মহত্ত্ব হইতে পারে না। কেননা, জীবাত্মার অবয়ব যত অধিক হউক না কেন, একটী অবয়ব যে স্থানে থাকিবে, সমস্ত অবয়ব গুলি সেই স্থানেই থাকিবে। এইরূপ হইলে একটী অবয়বের যে পরিমাণ, অনন্ত অবয়বের পরিমাণ তদপেক্ষা অধিক হইতে পারে না। সুতরাং জীবাত্মা শরীর-পরিমাণ না হইয়া অণু-পরিমাণ হইয়া পড়ে। অর্থাৎ একটী জীবাবয়বের যে পরিমাণ জীবাত্মাও সেই পরিমাণ হইয়া পড়ে। কারণ, একটী জীবাবয়বের যে পরিমাণ, জীবাবয়ব সকলের সমান-দেশত্ব হইলে সমস্ত জীবাবয়বের পরিমাণ তদপেক্ষা অধিক হইতে পারে না। তাহা হইলেই জীবের

প্রথিমা হইতে পারে না। কেননা, অবয়ব-পরিমাণ অবয়বি-পরিমাণের নিয়ামক, তদ্বিষয়ে মতভেদ নাই। যদি বলা হয় যে জীবের অবয়ব সকলের সমানদেশত্ব নাই। একটী জীবাবয়ব যে দেশে বা যে স্থানে অবস্থিত হয়, অপরাপর জীবাবয়বগুলি সে দেশে বা সে স্থানে অবস্থিত হয় না। *দুইটী ঘট যেমন এক স্থানে থাকে না, ভিন্ন ভিন্ন স্থানে থাকে, সেইরূপ দুইটী জীবাবয়বও এক স্থানে থাকে* না, ভিন্ন ভিন্ন স্থানে থাকে। অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন অবয়বের অবস্থিতি-স্থানও ভিন্ন ভিন্ন। তাহা হইলে জীবের প্রথিমা হইতে পারে বলিয়া জীবের অণু-পরিমাণত্ব নিবারিত হয় বটে, কিন্তু এতদ্দ্বারাও দোষের নিবারণ হয় না। কেননা, দেহ, পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ প্রদেশবিশেষে সীমাবদ্ধ। জীবাবয়ব সকলের সমানদেশত্ব না থাকিলে বা ভিন্নদেশত্ব হইলে অনন্ত জীবাবয়ব পরিচ্ছিন্ন দেহে সম্মিত হইতে পারে না। সুতরাং পূর্ব্বের ন্যায় দেহের বহির্ভাগেও জীবাবয়বের অবস্থিতি স্বীকার করিতে হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে একটী প্রদীপ বা প্রদীপের প্রভা বিরল-অবয়ব-সংযোগ দ্বারা বিশাল-গৃহের এবং নিবিড়-অবয়ব-সংযোগ দ্বারা ক্ষুদ্র-গৃহের অভ্যন্তর ভাগ ব্যাপন করে ইহা সকলেই অবগত আছেন। বিরল অবয়ব সংযোগ দ্বারা বিশাল গৃহের অভ্যন্তর-ব্যাপিনী প্রদীপপ্রভা যেমন নিবিড় অবয়ব সংযোগ দ্বারা ক্ষুদ্র গৃহের অভ্যন্তর-ব্যাপিনী হইতেছে, সেইরূপ জীবাত্মার অবয়ব সকল অ-সমান-দেশ হইলেও তাহাদের বিরল সংযোগ দ্বারা বিশাল দেহের

এবং নিবিড় সংযোগ দ্বারা অল্প দেহের ব্যাপ্তি হইতে পারে। অর্থাৎ মনুষ্য জীব হস্তিশরীর পরিগ্রহ করিলে তাহার অবয়বগুলি বিরল সংযোগ দ্বারা কৃৎস্ন-হস্তি-শরীর ব্যাপী এবং পতঙ্গ শরীর পরিগ্রহ করিলে নিবিড় সংযোগ দ্বারা পতঙ্গ শরীরে সম্মিত হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রদীপ প্রভার দৃষ্টান্ত এ স্থলে অনুসৃত হইতে *পারে না। তাহা হইলে প্রদীপ প্রভার ন্যায় জীবাবয়বের* এবং প্রদীপের ন্যায় জীবের অনিত্যত্ব বা বিনাশিত্ব হইতে পারে। প্রদীপ প্রভা আর কিছুই নহে, বিস্মমর প্রদীপাবয়ব মাত্র। প্রদীপ প্রভার ও প্রদীপের উৎপত্তি বিনাশ প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ। অতএব প্রদীপ প্রভার ন্যায় বিরল ও নিবিড় ভাবে অবয়বের সংযোগ স্বীকার করিলে প্রদীপ প্রভার ন্যায় জীবাবয়বের এবং প্রদীপের ন্যায় জীবের অনিত্যত্ব অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে প্রদীপ প্রভার বা প্রদীপের বিরলাবয়ব সংযোগ স্থলে প্রকাশের অল্পতা, এবং নিবিড়াবয়ব সংযোগ স্থলে প্রকাশের আধিক্য দেখিতে পাওয়া যায়। একটী প্রদীপ বৃহদ্ গৃহে নীত হইলে তদ্দারা বৃহদ্ গৃহের অভ্যন্তর ভাগ প্রকাশিত হয় সত্য, কিন্তু বৃহদ্ গৃহের অভ্যন্তর ভাগ মন্দ বা অল্প প্রকাশিত হয়। সমুজ্জ্বলরূপে প্রকাশিত হয় না। ঐ প্রদীপটী একটী ক্ষুদ্র গৃহে নীত হইলে তদ্দারা ক্ষুদ্র গৃহের অভ্যন্তর ভাগ সমুজ্জ্বলরূপে প্রকাশিত হয়। তবেই দেখা যাইতেছে যে বিরল সংযোগ স্থলে প্রকাশের অল্পতা এবং নিবিড়

সংযোগ স্থলে প্রকাশের আধিক্য হইয়া থাকে। তদনুসারে বিবেচনা করিতে গেলে জীবেরও বৃহচ্ছরীরে অবয়ব সংযোগের বিরলতা আছে বলিয়া প্রকাশের বা জ্ঞানের অল্পতা এবং ক্ষুদ্র শরীরে অবয়ব সংযোগের নিবিড়তা আছে বলিয়া প্রকাশের বা জ্ঞানের আধিক্য স্বীকার করিতে হয়। ইহা নিতান্ত অসঙ্গত। কারণ, বাল শরীর ক্ষুদ্র এবং যুব শরীর তদপেক্ষা বৃহৎ। অথচ যুব শরীর অপেক্ষা বাল শরীরে জ্ঞানের অল্পতা এবং বাল শরীর অপেক্ষা যুব শরীরে জ্ঞানের আধিক্য, অবিসংবাদিত। জীবাবয়ব সকলের নিবিড় সংযোগ স্থলে জ্ঞানের আধিক্য স্বীকার করিতে হইলে ক্ষুদ্রতম কীটাদি সর্ব্বাপেক্ষা অধিক জ্ঞানী, ইহাও স্বীকার করিতে হয়। এতদপেক্ষা অসঙ্গত এবং উপহাসাস্পদ কল্পনা আর কি হইতে পারে। অতএব প্রদীপ প্রভার বা প্রদীপের ন্যায় অবয়ব সকলের বিরল সংযোগ ও নিবিড় সংযোগ দ্বারা জীবাত্মা বৃহৎ ও ক্ষুদ্র শরীরব্যাপী হইবে, এ কল্পনা নিতান্ত অসঙ্গত।

জৈনাচার্য্যেরা আর একরূপ কল্পনা করিয়া থাকেন। তাঁহারা বলেন, প্রদীপ প্রভার বা প্রদীপের ন্যায় অবয়বের বিরল সংযোগ ও নিবিড়সংযোগ দ্বারা জীবাত্মার বৃহৎ ও ক্ষুদ্র দেহব্যাপ্তি অসম্ভব হইলেও জীবাবয়বের আগমন ও অপগমন দ্বারা উহা সম্ভবপর হইতে পারে। মনুষ্যজীব হস্তি-শরীর বা অন্য কোন বৃহচ্ছরীর পরিগ্রহ করিলে পূর্ব্ব অবয়ব দ্বারা হস্তিদেহব্যাপিতে পারে না সত্য, কিন্তু মনুষ্যজীব হস্তিশরীর বা অন্য কোন বৃহচ্ছরীর পরিগ্রহ

করিলে অভিনব কতগুলি জীবাবয়ব আসিয়া জীবের সহিত মিলিত হয়, তদ্দ্বারা মনুষ্য জীব হস্তিশরীর বা অন্য কোন বৃহচ্ছরীর ব্যাপিতে পারে। এবং পতঙ্গ শরীর পরিগ্রহ করিলে মনুষ্য জীবের যে পরিমাণ অবয়ব পতঙ্গ শরীরে সম্মিত হইতে পারে, সেই পরিমাণ অবয়ব থাকিয়া অবশিষ্ট অবয়বগুলি চলিয়া যায়। সুতরাং জীবাত্মার বৃহৎ ও ক্ষুদ্র শরীরব্যাপী হইবার কোন বাধা নাই। এ কল্পনাও নিতান্ত অসঙ্গত। কারণ, তাহা হইলে জীবাত্মা কোন সময়ে বৃহৎ-পরিমাণ এবং কোন সময়ে অল্প-পরিমাণ হয়, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। তাহা হইলে জীবাত্মার বিকার অস্বীকার করিতে পারা যায় না। যাহার বিকার আছে, তাহা অনিত্য। দেখিতে পাওয়া যায় যে চর্ম্মাদির বিকার আছে, অথচ চর্ম্মাদি অনিত্য। অতএব জীবাত্মা বিকারী হইলে, জীবাত্মাও চর্ম্মাদির ন্যায় অনিত্য হইবে। অবয়বের উপগম ও অপগম দ্বারা জীবাত্মা নিরন্তর আপূর্য্যমাণ ও অপক্ষীয়মাণ হইবে। অর্থাৎ জীবাত্মা অভিনব অবয়বের উপগম দ্বারা আপূর্য্যমাণ বা বর্দ্ধিত এবং পূর্ব্বাবয়বের অপগম দ্বারা অপক্ষীয়মাণ বা ক্ষুদ্র হইবে সন্দেহ নাই। যাহা আপূর্য্যমাণ ও অপক্ষীয়মাণ তাহা অবশ্য বিনাশী হইবে। কেননা, যাহার বৃদ্ধি ও অপক্ষয় আছে তাহার বিনাশ অবশ্যম্ভাবী। জীবাত্মা অনিত্য বা বিনাশী হইলে মোক্ষভাগী জীবাত্মার অভাবে আর্হতাচার্য্যদিগের মোক্ষোপ-দেশ নিরালম্বন হইয়া পড়ে।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে আগত ও অপগত

অবয়ব সকল আগম ও অপায়রূপ ধর্ম্ম-শালী অর্থাৎ উৎপত্তি-বিনাশ-শালী। তাহা হইলে শরীরাদির ন্যায় ঐ সকল অবয়বও আত্মা বা আত্মার অবয়ব হইতে পারে না। যাহা সর্ব্বাবস্থাতে অবস্থিত থাকে, তাহাই আত্মা। আত্মা বা আত্মার কিরূপ অংশ সর্ব্বাবস্থায় অবস্থিত থাকে, তাহা নিরূপণ করা অসাধ্য। সুতরাং আর্হত মতে আত্মজ্ঞান দুর্ঘট বা অসম্ভব। আত্মজ্ঞান না হইলে মুক্তিও হইতে পারে না। কেননা, মুক্তি আত্মজ্ঞান-সাধ্য। এ বিষয়ে জৈনাচার্য্যদিগেরও মতভেদ নাই।

আরও জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে যে সকল অভিনব জীবাবয়ব আগত হয়, কোথা হইতে তাহাদের প্রাদুর্ভাব হয়? যে সকল জীবাবয়ব অপগত হয়, তাহারাই বা কোথায় বিলীন হয়? ভূতবর্গ হইতে জীবায়বের প্রাদুর্ভাব হইবে, ভূতবর্গেই তাহারা বিলীন হইবে, এরূপ কল্পনা করিতে পারা যায় না। কারণ, জীবাত্মা অভৌতিক পদার্থ। ভৌতিক পদার্থ তাহার অবয়ব হইতেই পারে না। কোন আধার বিশেষে জীবাত্মার অবয়ব সকল সঞ্চিত থাকিবে, প্রয়োজনানুসারে তথা হইতে অবয়বের উপগম এবং ঐ আধারেই অবয়বের বিলয় হইবে, জীবাবয়ব-সকলের ঈদৃশ কোন আধার কল্পনা করিতে পারা যায় না। কেননা, তাদৃশ আধার কল্পনা করিবার কোন প্রমাণ নাই। ইহাও বিবেচনীয় যে আগত ও অপগত জীবাবয়ব সকলের পরিমাণের ইয়ত্তার অবধারণ করিবার উপায় নাই। সুতরাং জীবের স্বরূপের অবধারণ করা

যাইতে পারে না। জীবের স্বরূপ অবধৃত না হইলে আত্মতত্ত্ব-জ্ঞান হইতে পারে না। আত্মতত্ত্ব জ্ঞান না হইলে মুক্তি হইতে পারে না।

আর্হতদিগের কল্পনার বিরুদ্ধে আরও বলিবার আছে। জীবাত্মার অবয়ব থাকিলে জীবাত্মাও ঘটপটাদির ন্যায় অবয়বারব্ধ পদার্থ, সুতরাং ঘটাদির ন্যায় অনিত্য হইয়া পড়ে। জীবাত্মাকে যদি অবয়বসমূহরূপ বলা হয় তবে জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে চেতনা প্রত্যেক অবয়বের ধর্ম্ম কি অবয়ব-সমূহের ধর্ম্ম? চেতনা প্রত্যেক অবয়বের ধর্ম্ম হইলে অর্থাৎ গোত্ব যেমন প্রত্যেক গো-পশুতে পরিসমাপ্ত, চেতনা সেইরূপ প্রত্যেক অবয়বে পরিসমাপ্ত হইলে, এক শরীরে অনেক চেতনের বা আত্মার সমাবেশ স্বীকার করিতে হয়। বহু চেতনের ঐকমত্য প্রায় দৃষ্ট হয় না। তাহাদের পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা সমুৎপন্ন হইলে বিরুদ্ধ-দিক্-ক্রিয় হইয়া কদাচিৎ শরীর উন্মথিত হইতে পারে। চেতনা যাবদবয়ব বৃত্তি হইলে অর্থাৎ অবয়ব সমূহের ধর্ম্ম হইলে মনুষ্যজীব পতঙ্গদেহ প্রাপ্ত হইলে দ্বিত্রাবয়বমাত্র অবশিষ্ট হয় বলিয়া তাহার চেতনা হইতে পারে না। অর্থাৎ মনুষ্য-জীবের চেতনা যে অবয়ব-সমূহের ধর্ম্ম ছিল, পতঙ্গশরীরে সে অবয়ব-সমূহ নাই বলিয়া পতঙ্গ শরীরে চেতনা হইতেই পারে না। এমন কি মনুষ্যশরীরের যৎকিঞ্চিৎ অবয়ব বিনষ্ট বা বিচ্ছিন্ন হইলে তৎক্ষণাৎ চেতনা বিলুপ্ত হইতে পারে। কেননা পূর্ণ শরীরে যে জীবাবয়ব সমূহ ছিল খণ্ড শরীরে সে জীবাবয়ব সমূহ নাই।

ভিন্ন ভিন্ন সময়ে ভিন্ন ভিন্ন শরীরে জীবাত্মার পরিমাণ ভেদ স্বীকার করিলে, পরিমাণ ভেদ দ্রব্য ভেদের হেতু বলিয়া পরিমাণ ভেদে জীবাত্মারও ভেদ স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে অবশ্য বলিতে হইবে যে এক জীবাত্মা কর্ম্ম করে অন্য জীবাত্মা তাহার ফলভোগ করে, এক জীবাত্মা মোক্ষোপায়ের অনুষ্ঠান করে অপর জীবাত্মার মোক্ষ হয়। এই রূপে কৃতনাশ ও অকৃতাভ্যাগম দোষ উপস্থিত হয়। যদি বলা হয় যে প্রত্যেক প্রবাহ বা স্রোত ভিন্ন ভিন্ন বা অনিত্য হইলেও যেমন স্রোতঃ-সন্তানের বিরাম নাই বলিয়া স্রোতঃ-সন্তানের নিত্যতা বলা হইয়া থাকে, সেইরূপ জীবাত্মার পরিমাণ অনবস্থিত অর্থাৎ কাল ভেদে নানারূপ হইলেও স্রোতঃ-সন্তান-নিত্যতার ন্যায় জীবাত্মার নিত্যতা বলা যাইতে পারে, তাহা হইলেও জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে সন্তান বস্তুভূত কি অবস্তু। অর্থাৎ সন্তান নামে কোন অতিরিক্ত বস্তুভূত পদার্থ অঙ্গীকৃত হইবে, কি সন্তানি-সমূহই সন্তান রূপে অঙ্গীকৃত হইবে। সন্তান অতিরিক্ত হইলে তাহার বিকারিত্বাপত্তি প্রভৃতি পূর্ব্বোক্ত দোষগুলি নিরাকৃত হয় না। সন্তান, সন্তানি-সমূহ-মাত্র, অতিরিক্ত নহে, অর্থাৎ সন্তানি-সমূহই সন্তান বলিয়া অভিহিত। সন্তান নামে তদতিরিক্ত বস্তুভূত কোন পদার্থ নাই। ইহা বলিলেও পূর্ব্বোক্ত দোষ তদবস্থ থাকে। সন্তান অবস্তু হইলে এবং তাঁহাকে আত্মা বলিলে নৈরাত্ম্যবাদের প্রসক্তি হয়।

মোক্ষাবস্থায় সন্তানের বিচ্ছেদ হইতে পারে বলিয়া

সন্তানের নিত্যতা বলাও সঙ্গত হইতেছে না। কারণ, শরীর-সংবন্ধ বশতঃ আত্মার নানা পরিমাণ এবং বিকার প্রাদুর্ভূত হয়। মোক্ষাবস্থাতে আত্মার শরীর সংবন্ধ থাকে না সুতরাং তৎকালে বিকারান্তরের আবির্ভাবও হইতে পারে না। পূর্ব্ব বিকার, পূর্ব্ব শরীরের সহিত নিবৃত্ত হইয়া যায়। অতএব মোক্ষাবস্থায় বিকারান্তর নাই বলিয়া তৎকালে সন্তানের বিচ্ছেদ বলিতে হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে মোক্ষাবস্থায় পূর্ব্ব শরীর বিনষ্ট হইয়া যায়, সুতরাং তৎকৃত বিকারও নষ্ট হইয়া যায়। শরীরান্তর পরিগ্রহ হয় না বলিয়া বিকারান্তরের প্রাদুর্ভাব হইতে পারে না। ইহা সত্য, কিন্তু উক্তরূপে বিকার-সন্তানের বিচ্ছেদ হইলেও আত্মার বিচ্ছেদ হইবে না। অবিকৃত আত্মা মোক্ষাবস্থাতে অনুবৃত্ত থাকিবে। সুতরাং সন্তানের বিচ্ছেদ হইলেও প্রকৃত পক্ষে কোন ক্ষতি হইতে পারে না।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে মোক্ষাবস্থায় আত্মার অনুবৃত্তি থাকিলে অবশ্য তৎকালে আত্মার কোনরূপ পরিমাণও থাকিবে। মোক্ষাবস্থাতে শরীরান্তর সম্বন্ধ হয় না বলিয়া ঐ পরিমাণ শরীর-সম্বন্ধ-জনিত নহে। অতএব মোক্ষাবস্থার পরিমাণকে জীবাত্মার স্বাভাবিক পরিমাণ বলিতে হইবে। তাহা হইলে আত্মার দেহপরিমাণত্ব সিদ্ধান্ত অসঙ্গত হইতেছে। কারণ, মোক্ষাবস্থার পরিমাণ জীবাত্মার স্বাভাবিক পরিমাণ হইলে, কোনও কালে স্বভাবের অন্যথা হইতে পারে না বলিয়া সংসারাবস্থাতেও তাহার অনুবৃত্তি

অপরিহার্য্য। সুতরাং কোন সময়েই জীবাত্মা দেহ পরিমাণ হইতে পারে না। এক বস্তুর দ্বিবিধ পরিমাণ অসম্ভব। আরও বিবেচ্য যে, জৈনাচার্য্যেরা জীবাত্মার মোক্ষাবস্থার পরিমাণ নিত্য বলিয়া স্বীকার করিয়া থাকেন। যাহা নিত্য, কোন কালেও তাহার বিনাশ হইতে পারে না। যাহা সর্ব্ব কালে সমান ভাবে বিদ্যমান থাকে না তাহা নিত্য হইতে পারে না। অতএব মোক্ষাবস্থাতে জীবাত্মার যে পরিমাণ থাকে, সংসারাবস্থাতেও তাহা অবশ্য থাকিবে। সুতরাং জীবাত্মার পরিমাণ সর্ব্ব কালে একরূপ হইবে। অতএব জীবাত্মা মধ্যম-পরিমাণ এ সিদ্ধান্ত সঙ্গত হইতে পারে না। অতএব জীবাত্মা হয় অণু-পরিমাণ না হয় মহৎ-পরিমাণ হইবে, ইহার একতর পক্ষ অবশ্য স্বীকার করিতে হইতেছে।

কোন কোন আচার্য্যেরা জীবাত্মার অণুত্ববাদী। তাঁহাদের মতে ব্রহ্ম মহৎ-পরিমাণ জীবাত্মা অণু-পরিমাণ। সুতরাং জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন নহে। তাঁহারা স্বমতের অনুকূলে যুক্তির প্রয়োগ করিয়াছেন বটে, কিন্তু শ্রুতির প্রতিই তাঁহাদের সমধিক নির্ভর। সুতরাং এই প্রসঙ্গে দুই চারিটী শ্রুতির তাৎপর্য্যও পর্য্যালোচিত হইবে। তাঁহারা বলেন যে শাস্ত্রে জীবের উৎক্রান্তি, গতি ও আগতি কথিত হইয়াছে। উৎক্রান্তি কিনা দেহ হইতে অপসর্পণ অর্থাৎ দেহত্যাগ বা মৃত্যু। গতি কিনা জীবের পরলোক-গমন। আগতি কিনা পরলোক হইতে ইহ-লোকে আগমন। মৃত্যুর পর জীবাত্মা পুণ্য কর্ম্ম বশতঃ

স্বর্গাদি পুণ্য লোকে এবং পাপ কর্ম্ম বশতঃ পাপলোকে অর্থাৎ নরকাদিতে গমন করে। পুণ্যাপুণ্য কর্ম্মের নিয়মিত ফলভোগ হইলে আর তথায় থাকিতে পারে না। ইহলোকে পুনরাগমন করে। নিশ্চল পদার্থেরও উৎক্রান্তি প্রকারান্তরে কথঞ্চিৎ উপপন্ন হইলেও হইতে পারে। ইহার একটী মাত্র দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইতেছে। গ্রাম হইতে যে বিচলিত হয় নাই, অবস্থাবিশেষে তাহাকেও গ্রাম হইতে উৎক্রান্ত বলা যাইতে পারে। কেননা, গ্রামে স্বামিত্বের নিবৃত্তি হইলেও গ্রাম হইতে উৎক্রান্ত হইল বা গ্রাম ত্যাগ করিল এরূপ বলা হইয়া থাকে। প্রকৃত স্থলেও সর্ব্বগত জীবাত্মা দেহ হইতে অপসৃপ্ত বা চলিত না হইলেও দেহ-স্বাম্য বা দেহাভিমান বিনিবৃত্ত হইলেই জীবাত্মা দেহ হইতে উৎক্রান্ত হইল বা দেহত্যাগ করিল এরূপ বলা নিতান্ত অসঙ্গত হয় না। কিন্তু বিভু বা সর্ব্বগত জীবাত্মার গতি ও আগতি একান্ত অসম্ভব। গতি ও আগতি কর্ত্তৃস্থ ক্রিয়া। যে ক্রিয়া দ্বারা কর্ত্তার উত্তরদেশের বা দেশান্তরের সহিত সংযোগ সম্পন্ন হয়, তাহার নাম গতি। যে ক্রিয়া দ্বারা কর্ত্তার পুনর্ব্বার পূর্ব্বদেশের সহিত সংযোগ হয়, তাহার নাম আগতি। জীবাত্মা বিভু বা সর্ব্বগত হইলে তাহার পরলোকে গতি এবং ইহলোকে আগতি কোনরূপেই হইতে পারে না। যাহা সর্ব্বগত, তাহা নির্ব্বিশেষে সর্ব্বকালে সর্ব্বদেশে বিদ্যমান থাকিবে। ইহাতে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। কেননা, যাহা সর্ব্বদেশে বিদ্যমান থাকে না, তাহাকে সর্ব্বগত বলা যাইতে পারে না। যাহা নির্ব্বিশেষে

সর্ব্বকালে সর্ব্বদেশে বিদ্যমান, তাহার আবার গতি ও আগতি কি? যে দেশে যে ছিল না, সেই দেশের সহিত সংযোগ হইলে তাহার সেই দেশে গতি হইল ইহা বলা যাইতে পারে। যাহা সমস্ত দেশগত—সমস্ত দেশের সহিত সংযুক্ত, সে ত সর্ব্বত্রই আছে, তাহার গন্তব্য স্থানও নাই গতিও নাই। এই জন্য পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে মূর্ত্ত অর্থাৎ পরিচ্ছিন্ন পদার্থেরই গতি হইয়া থাকে বিভু পদার্থের গতি হয় না। পক্ষান্তরে জীবাত্মার গতি ও আগতি শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে, অতএব জীবাত্মা বিভু হইতে পারে না। জীবাত্মা মধ্যম পরিমাণ হইতে পারে না, ইহা পূর্ব্বেই সমর্থিত হইয়াছে। সুতরাং পারিশেষ্য প্রযুক্ত জীবাত্মার অণুপরিমাণত্ব সিদ্ধ হইতেছে। যাহার গতি আছে, সে বিভু হইতে পারে না। বিভু পদার্থের গতি হইতে পারে না। যাহার গতি আছে অথচ যে মধ্যম পরিমাণ নহে, তাহা অবশ্য অণুপরিমাণ হইবে। পরমাণুর গতি আছে অথচ পরমাণু মধ্যম পরিমাণ নহে। অতএব পরমাণু অণুপরিমাণ। জীবাত্মারও গতি আছে অথচ জীবাত্মা মধ্যম পরিমাণ নহে। অতএব জীবাত্মাও পরমাণুর ন্যায় অণুপরিমাণ। জীবাত্মার গতি ও আগতি আছে বলিয়া গতি ও আগতির উপপাদক রূপে কথিত উৎক্রান্তিও অভিমান নিবৃত্তিরূপ না হইয়া ক্রিয়ারূপ অর্থাৎ দেহ হইতে অপসর্পণরূপ হওয়াই সঙ্গত। উক্তরূপে কোন কোন আচার্য্য জীবাত্মার অণুপরিমাণত্ব সিদ্ধান্ত করিয়াছেন।

এতৎ সম্বন্ধে বক্তব্য এই যে জীবাত্মা অণু-পরিমাণ হইলে জীবাত্মা শরীরের একদেশস্থ হইবে সন্দেহ নাই। উপলব্ধি বা চেতনা জীবাত্মার ধর্ম্ম। নিদাঘকালে সকল শরীরে পরিতাপের উপলব্ধি এবং জাহ্নবী-হ্রদ-নিমগ্ন ব্যক্তির সর্ব্বাঙ্গীণ শীতলতার উপলব্ধি দেখিতে পাওয়া যায়। অণুপরিমাণ জীবাত্মা শরীরের একদেশে অবস্থিত অথচ তাহার ধর্ম্ম উপলব্ধি সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইবে, ইহা অসম্ভব। সুতরাং জীবাত্মার গুণ উপলব্ধি সকল শরীর ব্যাপিনী বলিয়া, জীবাত্মাও সকল শরীরব্যাপী, এরূপ সিদ্ধান্ত করাই সঙ্গত। জীবাত্মার মধ্যম-পরিমাণত্ব পূর্ব্বেই নিরাকৃত হইয়াছে। যাহা মধ্যম-পরিমাণ নহে অথচ সকল শরীরব্যাপী, তাহা অবশ্য বিভু হইবে। অতএব জীবাত্মা বিভু। সুতরাং পূর্ব্বোক্তরূপে আত্মার অণু-পরিমাণত্বের অনুমান প্রত্যনুমান-বাধিত অর্থাৎ অনন্তরোক্ত আত্মার বিভুত্বানুমান-প্রতিহত। যদি বলা হয়, যে হরিচন্দনবিন্দু শরীরের একদেশে স্থিত হইয়াও যেমন সকল-শরীর-ব্যাপী আহ্লাদ সমুৎপাদন করে, আত্মাও সেইরূপ শরীরের একদেশে স্থিত হইয়াও সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি সম্পন্ন করিতে পারে।

এতদুত্তরে বলিতে পারা যায় যে হরিচন্দনবিন্দুর শরীরের একদেশে অবস্থিতি এবং সকল শরীরে আহ্লাদ-জনকতা, এ উভয় প্রত্যক্ষ-পরিদৃষ্ট বলিয়া তাহা স্বীকার করিতে পারা যায়। কিন্তু আত্মার সকল দেহব্যাপিনী উপলব্ধি মাত্র প্রত্যক্ষ। অণুত্ব প্রত্যক্ষ নহে। সুতরাং অণু-

আত্মার সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি কল্পনা করা অপেক্ষা, সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি প্রত্যক্ষ অনুভূত হয় বলিয়া আত্মার বিভুত্ব কল্পনা করাই সমধিক সঙ্গত। হরিচন্দন-বিন্দুর ন্যায় আত্মার একদেশাবস্থিতি প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট হইলে উক্তরূপ কল্পনা সঙ্গত হইতে পারিত। আত্মার একদেশাবস্থিতি প্রত্যক্ষ নহে বলিয়া উক্তরূপ কল্পনা অসঙ্গত। আত্মার একদেশাবস্থিতি অনুমেয় হইবে, এ কল্পনাও সমীচীন নহে। কেননা, আত্মা সকল-দেহ-ব্যাপী বলিয়া তাহার উপলব্ধি সকল-দেহ-ব্যাপিনী, কিংবা বিভু-আকাশের ন্যায় বিভু-আত্মার উপলব্ধি সকল-দেহ-ব্যাপিনী, অথবা হরিচন্দন-বিন্দুর ন্যায় একদেশস্থিত আত্মার উপলব্ধি মাত্র সকল-দেহ-ব্যাপিনী, এ সংশয়ের নিবৃত্তি হইতে পারে না। চন্দনবিন্দু দৃষ্টান্ত অনুসারে যেরূপ আত্মার অণুত্বের অনুমান করা হইতেছে, সেইরূপ আকাশ দৃষ্টান্ত অনুসারে আত্মার বিভুত্বের অনুমানও করা যাইতে পারে। অতএব আত্মার অণুত্ব যখন সন্দিগ্ধ, তখন ব্যাপি কার্য্য দেখিয়া জীবাত্মার ব্যাপিত্ব কল্পনা করাই উচিত।

ইহাও বিবেচ্য যে হরিচন্দনবিন্দু সাবয়ব পদার্থ। কদাচিৎ তাহার সূক্ষ্ম অবয়ব বিসর্পিত হইয়া দেহব্যাপী আহ্লাদ উৎপাদন করিলেও করিতে পারে। জীবাত্মা নিরবয়ব, সুতরাং তাহার অবয়বের বিসর্পণ প্রযুক্ত সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি হইবে, ইহাও বলিবার উপায় নাই। আপত্তি হইতে পারে যে মণি ও প্রদীপ ক্ষুদ্র-পরিমাণ। তাহা গৃহের একদেশে অবস্থিত হইলেও

তাহার প্রভারূপ গুণ যেমন সকলগৃহোদরব্যাপী হয়, সেইরূপ জীবাত্মা অণু-পরিমাণ সুতরাং শরীরের একদেশে অবস্থিত হইলেও তাহার উপলব্ধি গুণ সকল-দেহ-ব্যাপী হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রভার দৃষ্টান্ত ঠিক হইল না। কেননা, প্রভা গুণ নহে উহা দ্রব্য পদার্থ। নিবিড়াবয়ব তেজোদ্রব্য প্রদীপ ও প্রবিরলাবয়ব তেজোদ্রব্য প্রভা। প্রদীপের সূক্ষ্ম অবয়ব-পরম্পরা বিসর্পিত হইয়া গৃহোদরব্যাপিনী হইতে পারে। জীবাত্মার আদৌ অবয়ব নাই। সুতরাং অণুপরিমাণ জীবাত্মার গুণভূত উপলব্ধি সকল দেহব্যাপিনী হইবে, ইহা বলা যাইতে পারে না। জীবাত্মার উপলব্ধির ন্যায় প্রভা প্রদীপাদির গুণ হইলে কথঞ্চিৎ উক্তরূপ কল্পনা করা যাইতে পারিত। তাহা ত নহে। সুতরাং উক্তরূপ কল্পনা ভিত্তিশূন্য।

আর একটী আপত্তি এই হইতে পারে যে প্রভা দ্রব্য পদার্থ হইলেও গন্ধ গুণ-পদার্থ, তদ্বিষয়ে বিবাদ নাই। অথচ গুণী যে দেশে অবস্থিত থাকে, তদন্য-দেশেও গন্ধের অবস্থিতি দেখিতে পাওয়া যায়। অর্থাৎ যে দ্রব্যের গন্ধের আঘ্রাণ করা যায়, ঐ দ্রব্য প্রদেশান্তরে অবস্থিত থাকিলেও প্রদেশান্তরে তাহার গন্ধ আঘ্রাত হইয়া থাকে। পুষ্পোদ্যানের পার্শ্ববর্ত্তী পথে বিচরণ করিলে পুষ্পগন্ধের উপলব্ধি হইয়া থাকে। উক্ত স্থলে পুষ্পের সহিত আঘ্রাতার প্রাপ্তি বা কোনরূপ সম্বন্ধ নাই। অথচ তাহার নাশাপুটের অভ্যন্তরে পুষ্পগন্ধ প্রবিষ্ট হইয়া গন্ধের উপলব্ধি সম্পন্ন করিতেছে।

অতএব দ্রব্য ব্যতিরেকে প্রদেশান্তরেও তদীয় গুণের বৃত্তি হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার করা যাইতে পারে না। এই দৃষ্টান্ত অনুসারে জীবাত্মা একদেশস্থিত হইলেও তদীয় গুণের অর্থাৎ উপলব্ধির বৃত্তি প্রদেশান্তরে হইতে পারে। সুতরাং জীবাত্মা অণুপরিমাণ হইলেও তাহার গুণ অর্থাৎ উপলব্ধি সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইবার কোন বাধা নাই।

আপত্তিটী আপাতরমণীয় বটে। কিন্তু ভিত্তিশূন্য। গুণি-ব্যতিরেকে প্রদেশান্তরে গুণের বৃত্তি হইতে পারে ইহা সিদ্ধ না হইলে, অণুপরিমাণ-জীবাত্মার গুণভূত উপলব্ধি সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইবে ইহা সমর্থন করিতে পারা যায় না। কিন্তু গুণি-ব্যতিরেকে অর্থাৎ গুণীকে পরিত্যাগ করিয়া প্রদেশান্তরে গুণের বৃত্তি আকাশ-কুসুমের ন্যায় নিতান্ত অলীক। পটের শুক্ল গুণ পটব্যতিরিক্ত দেশে পরিদৃষ্ট হয় না, আম্র ফলের মধুর রস আম্র ফল ব্যতিরেকে প্রদেশান্তরে উপলব্ধ হয় না। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে গুণীই গুণের প্রদেশ। গুণীর আশ্রয়ে না থাকিলে গুণের গুণত্বই হইতে পারে না। গন্ধও রূপরসাদির ন্যায় গুণপদার্থ। এই জন্য রূপরসাদির ন্যায় গন্ধেরও আশ্রয়-বিশ্লেষ অসম্ভব। অতএব বলিতে হইতেছে যে গন্ধের আশ্রয়ভূত পুষ্পাদির সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম অবয়ব বায়ু দ্বারা সঞ্চালিত হইয়া নাসিকাপুটে মিলিত হয়, তদ্দ্বারা গন্ধের উপলব্ধি সম্পন্ন হইয়া থাকে।

আরও একটী বিষয় বিবেচনা করা উচিত। গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ না হইলে গন্ধের উপলব্ধি হইতে পারে না। ইহা নির্ব্বিবাদে সর্ব্বসম্মত সত্য। গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের কিরূপ সম্বন্ধ গন্ধোপলব্ধির হেতু, তাহা নির্ণীত হওয়া আবশ্যক হইতেছে। গন্ধ গুণপদার্থ। গুণপদার্থের সংযোগ সম্বন্ধ নাই। সুতরাং গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধ হইতে পারে না। অনুভূয়মান গন্ধ পুষ্পাদির ধর্ম্ম, ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের ধর্ম্ম নহে। অর্থাৎ গন্ধ পুষ্পাদি সমবেত, ঘ্রাণেন্দ্রিয়-সমবেত নহে। এই জন্য গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সমবায় সম্বন্ধও নাই। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সাক্ষাৎ কোনরূপ সম্বন্ধ নাই, অথচ ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সহিত কোনরূপ সংবন্ধ না থাকিলে ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধের অনুভব হইতে পারে না, সুতরাং অগত্যা গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের পরম্পরা সম্বন্ধ বলিতে হইতেছে। সেই পরম্পরা সম্বন্ধ সংযুক্ত-সমবায়-রূপ। গন্ধের আশ্রয় দ্রব্য ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত হয়। গন্ধ ঐ আশ্রয় দ্রব্যে সমবেত বা সমবায় সম্বন্ধে অবস্থিত থাকে। সুতরাং ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সহিত গন্ধের সংযুক্ত-সমবায়রূপ সম্বন্ধ আছে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কেবল গন্ধ বলিয়া নহে। গুণমাত্রই সংযুক্ত-সমবায় সম্বন্ধে অনুভূত হইয়া থাকে। গুণাশ্রয় দ্রব্যের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে ঐ ইন্দ্রিয়-সংযুক্ত দ্রব্যে যে সকল গুণ সমবেত আছে, তাহাদের অনুভব হইয়া

থাকে। অতএব গন্ধ, সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম আশ্রয়াংশের সহিত নাসিকাপুটে প্রবিষ্ট হয়, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই। প্রভা যেমন অনুদ্ভূত-স্পর্শ এবং উদ্ভূত-রূপ-যুক্ত, এই জন্য প্রভা স্পর্শ দ্বারা জানিতে পারা যায় না, চক্ষু দ্বারা জানিতে অর্থাৎ দেখিতে পারা যায়, সেইরূপ নাসিকাপুট প্রবিষ্ট পুষ্পাদির সূক্ষ্মাংশও অনুদ্ভূত-স্পর্শ এবং উদ্ভূত-গন্ধ-যুক্ত। এই জন্য দ্রব্যাংশ বুঝিতে পারা যায় না, গন্ধমাত্র বুঝিতে পারা যায়। গন্ধের আশ্রয়াংশ বিশ্লিষ্ট হইলেও তাহা লক্ষ্য করিতে পারা যায় না। কারণ, গন্ধের আশ্রয়াংশ অল্প বলিয়া তাহার বিশ্লেষ দুর্লক্ষ্য। এই জন্য গন্ধাশ্রয় দ্রব্যের পরিমাণ করিলে তাহা পূর্ব্ববৎ গুরুত্বযুক্ত বলিয়াই প্রতীয়মান হয়। অধিক পরিমাণে অংশ বিশ্লিষ্ট হইলে কালে তাহার পূর্ব্বগুরুত্ব কমিয়া যায় সন্দেহ নাই। উক্তরূপে কর্পূরাদি দ্রব্য কালে নিঃশেষ হইয়া যায় ইহা সকলেই অবগত আছেন। কেবল তাহাই নহে। গন্ধযুক্ত দ্রব্যের যেমন অংশ বিশ্লিষ্ট হয়, সেইরূপ অপরাংশ তাহাতে আসিয়া মিলিত হয় বলিয়া সহসা পূর্ব্ব গুরুত্বের এবং পূর্ব্বাবস্থার হানি পরিলক্ষিত হয় না।

জীবাত্মার অণুত্ববাদীরা বলিতে পারেন যে চন্দনবিন্দুর স্পর্শের উপলব্ধির হেতু ত্বগিন্দ্রিয়। চন্দনবিন্দুর সহিত এবং আত্মার সহিত ত্বগিন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে স্পর্শের উপলব্ধি হয়। ত্বগিন্দ্রিয় সকল-শরীর-ব্যাপী। অতএব আত্মা অণুপরিমাণ হইলেও ত্বক্-সংবন্ধ প্রযুক্ত তাহার

উপলব্ধি সকল শরীর-ব্যাপিনী হইতে পারে। কেননা, আত্মার সহিত ত্বগিন্দ্রিয়ের সংযোগ কৃৎস্ন-ত্বগিন্দ্রিয়-ব্যাপী, এবং আত্ম-সংযুক্ত ত্বগিন্দ্রিয় কৃৎস্ন-শরীর-ব্যাপী। এ কল্পনাও অসঙ্গত। কারণ, ক্ষুদ্র ও বৃহদ্বস্তুর সংযোগ বৃহদ্বস্তু-ব্যাপী হয় না, উহা একদেশস্থই হইয়া থাকে। এই জন্য পাদতলে কণ্টক বিদ্ধ হইলে পাদতলেই বেদনার অনুভব হয়। সমস্ত শরীরে বেদনার উপলব্ধি হয় না। কারণ, কণ্টক ক্ষুদ্র, শরীর বৃহৎ। কণ্টকের ও শরীরের সংযোগ পাদতলাবচ্ছেদে অবস্থিত থাকে বলিয়া পাদতলে বেদনা অনুভব হওয়াই সর্ব্বথা সঙ্গত। কণ্টক-সংযোগ কৃৎস্ন-শরীর-ব্যাপী হইলে পাদতলে কণ্টক বিদ্ধ হইলেও কৃৎস্ন শরীরে বেদনার উপলব্ধি হওয়া উচিত। কেননা কণ্টক-সংযোগ বেদনার হেতু। উহা কৃৎস্ন শরীর ব্যাপী হইলে কৃৎস্ন শরীরে বেদনার উপলব্ধির কারণ রহিয়াছে বলিয়া কৃৎস্ন শরীরে বেদনার উপলব্ধি অপরিহার্য্য। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে ক্ষুদ্র ও বৃহদ্বস্তুর সংযোগ বৃহদ্বস্তু ব্যাপী হয় না। এই জন্য আত্মা অণুপরিমাণ হইলে তাহার সংযোগ সমস্ত ত্বগ্ব্যাপী হইতে পারে না। সুতরাং জীবাত্মা অণুপরিমাণ হইলে ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও তাহার সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি সমর্থিত হইতে পারে না। পক্ষান্তরে সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি হইতেছে এই জন্য আত্মা বিভু এইরূপ অনুমান করিবার যথেষ্ট কারণ রহিয়াছে। বিভু-আত্মার যে প্রদেশাবচ্ছেদে সুখদুঃখ-নিমিত্তের সংযোগ হয়, তৎপ্রদেশাবচ্ছেদেই সুখদুঃখের উপলব্ধি বা অনুভব

হইয়া থাকে। সুতরাং আত্মা অণু-পরিমাণ হইলে সর্ব্বাঙ্গীণ শৈত্যের উপলব্ধি এবং সর্ব্বাঙ্গীণ পরিতাপের উপলব্ধি কোনরূপেই সমর্থন করা যাইতে পারে না। অতএব আত্মা অণুপরিমাণ নহে, আত্মা বিভু।

আর একটি কথা বলিবার আছে। তাহা এই। অগ্নির উষ্ণতা এবং প্রকাশ যেমন অগ্নি হইতে অতিরিক্ত নহে উহা অগ্নিস্বরূপ, সবিতৃ-প্রকাশ সবিতৃ স্বরূপ, সেইরূপ উপলব্ধি আত্মা হইতে অতিরিক্ত নহে। উপলব্ধি আত্মস্বরূপ বা আত্মা উপলব্ধি স্বরূপ। তাহা হইলে উপলব্ধি যখন সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইতেছে তখন আত্মাই সকল-শরীর-ব্যাপী হইতেছে সন্দেহ নাই। উপলব্ধির শরীরব্যাপিত্ব এবং আত্মার শরীরব্যাপিত্ব এক কথা। অতএব আত্মা অণুপরিমাণ, এ কথা অশ্রদ্ধেয়। জীবাত্মার অণুত্ববাদীরা বলিতে পারেন যে জীবাত্মা অণুপরিমাণ ইহা যুক্তি দ্বারা সমর্থিত না হইলেও শ্রুতিসিদ্ধ বটে। শ্রুতিসিদ্ধ বিষয় অপলাপ করিতে পারা যায় না। শ্রুতিসিদ্ধ বিষয় যুক্তি দ্বারা সমর্থিত হয়, ভালই। তাহা না হইলেও ক্ষতি নাই। শ্রুতি বলিয়াছেন

एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यो-

यस्मिन् प्राणः पञ्चधा संविवेश।

যাহাতে প্রাণ পঞ্চরূপে প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে, এই অণু আত্মা চিত্ত দ্বারা জ্ঞেয়। জীবের পরিমাণও স্পষ্ট ভাষায় শ্রুতি নির্দ্দেশ করিয়াছেন। যথা

बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च।

भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते॥

কেশের অগ্রাংশকে শতধা বিভক্ত করিয়া তাহারও এক ভাগ শত ভাগে বিভক্ত করিলে যে ভাগ সম্পন্ন হয়, জীবাত্মা তাদৃশ পরিমাণ। সেই জীবাত্মা আনন্ত্যের জন্য কল্পিত হয় অর্থাৎ জীবাত্মা অনন্ত, তাহার অন্ত নাই। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে জীবাত্মা বস্তুগত্যা অণুপরিমাণ হইতে পারে না, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। শ্রুতিও অসম্ভব অর্থ প্রতিপাদন করেন না। উদাহৃত শ্রুতির তাৎপর্য্য অন্যরূপ। আত্মা দুর্জ্ঞেয় এই অভিপ্রায়ে আত্মাকে অণু বা সূক্ষ্ম বলা হইয়াছে। ইহাই প্রথম শ্রুতির তাৎপর্য্য। প্রথম শ্রুতির উক্তরূপ তাৎপর্য্য বর্ণনা করিবার যথেষ্ট কারণ আছে। প্রথম শ্রুতির উত্তরার্দ্ধ এইরূপ—

প্রাণৈশ্চিত্তং সর্ব্বমোতং প্রজানাং

যস্মিন্ বিশুদ্ধে বিভবত্যেষ আত্মা।

এই আত্মা প্রাণের সহিত প্রজাদিগের চিত্ত ব্যাপন করেন। চিত্ত বিশুদ্ধ হইলে এই আত্মা বিভু হন্। ব্রহ্মবিদ্যাভরণ কর্ত্তা বলেন

বিশুদ্ধেঽন্তঃকরণে আত্মনো ব্যাপকত্বং দর্শয়তি বিপূর্ব্বস্য ভবতের্ব্যাপ্ত্যর্থত্বাৎ।

অর্থাৎ উক্ত শ্রুতির উত্তরার্দ্ধে অন্তঃকরণ বিশুদ্ধ হইলে আত্মার ব্যাপকত্ব প্রদর্শন করা হইয়াছে। কারণ, বিপূর্ব্ব ভূধাতুর অর্থ ব্যাপ্তি। অন্তঃকরণ বিশুদ্ধ হইলে আত্মা ব্যাপক বা বিভু হয়, এরূপ বলাতে ইহাই বুঝা যাইতেছে যে অবিশুদ্ধ অন্তঃকরণে আত্মা অণু রূপে প্রতীয়মান হয় মাত্র। আত্মা বাস্তবিক অণু হইলে কোন কালে বিভু

হইতে পারে না। অন্তঃকরণ বিশুদ্ধ না হইলে আত্মা সুজ্ঞেয় হয় না। এই জন্য অর্থাৎ দুর্জ্ঞেয়ত্ব অভিপ্রায়ে আত্মাকে অণু বলা হইয়াছে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। উদাহৃত দ্বিতীয় শ্রুতিতে আত্মার সূক্ষ্মতম পরিমাণ বলা হইয়াছে সত্য, কিন্তু ঐ শ্রুতিতেই আত্মাকে অনন্ত বলা হইয়াছে। অনন্ত কিনা যাহার অন্ত নাই অর্থাৎ ব্যাপক বা বিভু। সূক্ষ্মত্ব ও বিভুত্ব পরস্পর-বিরুদ্ধ। উহা এক পদার্থে সমাবিষ্ট হইতে পারে না। সুতরাং সূক্ষ্ম-পরিমাণত্ব ও বিভুত্ব এই দুইটী মুখ্য হইতে পারে না। ইহার একটী মুখ্য বা যথার্থ অপরটী ঔপাধিক, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। বেদান্ত শাস্ত্রে জীবাত্মা ব্রহ্ম হইতে অভিন্নরূপে উপদিষ্ট হইয়াছে।

तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्।

पुरश्चक्रे द्विपदः पुरश्चक्रे चतुष्पदः।

पुरः स पक्षी भूत्वा पुरः पुरुष आविशत्।

পরমাত্মা জগৎ সৃষ্টি করিয়া তাহাতে জীবরূপে প্রবিষ্ট হইলেন। সেই পুরুষ দ্বিপদ ও চতুষ্পদ হইলেন ইত্যাদি। এই সকল শ্রুতিতে পরমাত্মারই জীবভাব উপদিষ্ট হইয়াছে। পরমাত্মা বিভু সুতরাং বলিতে হইতেছে যে জীবাত্মাও বিভু। তাহার অণুত্ব ঔপাধিক। বুদ্ধি অণু। বুদ্ধির অণুত্ব জীবাত্মাতে অধ্যস্ত হয়, এই অভিপ্রায়ে জীবাত্মার অণুত্ব বলা হইয়াছে। আর একটী শ্রুতির প্রতি মনোযোগ করিলে এ বিষয়ে নিঃসন্দেহ হইতে পারা যায়। শ্রুতিটী এই—

বুদ্ধের্গুণেনাত্মগুণেন চৈব

আরাগ্রমাত্রো হ্যবরোঽপি দৃষ্টঃ।

প্রতোদের অগ্রভাগে যে সূক্ষ্ম লৌহ থাকে তাহাকে 'আর' বলে। অবর শব্দের দুইরূপ অর্থ হইতে পারে। প্রথম অর্থ, **ন বরঃ অবরঃ** যাহা বর কিনা শ্রেষ্ঠ নহে অর্থাৎ যাহা নিকৃষ্ট বা ক্ষুদ্র। দ্বিতীয় অর্থ, **নাস্তি বরো যস্মাৎ** যাহা হইতে শ্রেষ্ঠ নাই অর্থাৎ অত্যুৎকৃষ্ট বা বিভু। অবর শব্দের দ্বিতীয় অর্থ গ্রহণ করিলে শ্রুতিটীর এইরূপ অর্থ হইতে পারে। আত্মা বুদ্ধির গুণে আরাগ্র প্রমাণ অর্থাৎ ক্ষুদ্র, আত্মগুণে অবর অর্থাৎ বিভু। কিন্তু অধিকাংশ পূর্ব্বাচার্য্যেরা অবর শব্দের প্রথম অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন দ্বিতীয় অর্থ গ্রহণ করেন নাই। তাঁহাদের মতে শ্রুতিটীর অর্থ এইরূপ। অধ্যাস বশতঃ বুদ্ধির গুণ অণুত্ব আত্মার আত্মগুণ হইয়া দাঁড়াইয়াছে। অতএব বুদ্ধি গুণ রূপ আত্মগুণ দ্বারা আত্মা আরাগ্র মাত্র ও অবরও দৃষ্ট হইয়াছে। অর্থাৎ আরাগ্র-মাত্রত্ব ও অবরত্ব বস্তুগত্যা বুদ্ধি ধর্ম্ম হইলেও অধ্যাস বশতঃ আত্মধর্ম্মরূপে প্রতীয়মান হইতেছে। অতএব আত্মার আরাগ্রমাত্রত্ব ও অবরত্ব বুদ্ধিরূপ উপাধিকৃত, স্বাভাবিক নহে। সুতরাং স্বভাবত আত্মা আরাগ্রমাত্রও নহে অবরও নহে ইহা বেশ বুঝা যাইতেছে। **অবরোঽপি** এই অপি শব্দ দ্বারাও প্রতীত হইতেছে যে আত্মা বস্তুগত্যা অবর নহে। শ্রুত্যন্তরে আত্মার বিভুত্ব স্পষ্টাক্ষরে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। যথা

স বা এষ মহানজ আত্মা যোঽয়ং বিজ্ঞানময়ঃ প্রাণেষু।

বিজ্ঞানময় আত্মা মহান্ অর্থাৎ বিভু। আত্মার জন্ম নাই। **প্রাণেষু** এতদ্দ্বারা প্রাণসম্বন্ধ কীর্ত্তন থাকায় এই শ্রুতি যে জীবাত্মপর, তদ্বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। অতএব *আত্মা বস্তুগত্যা বিভু কিন্তু বুদ্ধিরূপ উপাধি বশত অণু*, এইরূপ সিদ্ধান্তই সর্ব্বথা সমীচীন এবং শ্রুতি-তাৎপর্য্য-সিদ্ধ। এইরূপ মীমাংসা না করিলে সগুণোপাসনাতে পরমাত্মারও অণুত্ব শ্রুত হইয়াছে বলিয়া পরমাত্মাকেও অণু-পরিমাণ বলিতে হয়। পরমাত্মার অণুত্ব-শ্রুতি ঔপাধিক ইহা যেমন সকলেই নির্ব্বিবাদে স্বীকার করেন, সেইরূপ জীবাত্মার অণুত্ব-শ্রুতিও ঔপাধিক ইহাও স্বীকার করা উচিত। তাহা না হইলে শ্রুতি সকলের সামঞ্জস্য হইতে পারে না। আর একটী শ্রুতি প্রদর্শিত হইতেছে—

অণোরণীয়ান্ মহতো মহীয়া-
নাত্মাস্য জন্তোর্নিহিতো গুহায়াম্।

অণু অপেক্ষা অণুতর এবং মহৎ অপেক্ষা মহত্তর আত্মা গুহাতে নিহিত। ইহার তাৎপর্য্য এই যে কি অণু কি মহৎ সকলই আত্মার অনুগ্রহে বা আত্মার সম্পর্কে সৎ বলিয়া প্রতীয়মান হয়। আত্মা সর্ব্বব্যাপী বলিয়া অণু পদার্থে ও মহৎ পদার্থে নির্ব্বিশেষে সম্বদ্ধ। সুতরাং আত্মাকে অণুও বলা যাইতে পারে মহৎও বলা যাইতে পারে। অণুত্ব যে বাস্তবিক নহে কিন্তু ঔপাধিক, তাহা পূর্ব্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে।

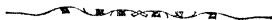
বুদ্ধিরূপ উপাধি বশত জীবাত্মার অণুত্ব সিদ্ধ হইলে জীবাত্মার উৎক্রান্তিও ঔপাধিক ইহা সহজেই সিদ্ধ

হইতেছে। অর্থাৎ আত্মার বাস্তবিক উৎক্রান্তি না থাকিলেও উপাধির উৎক্রান্তিতেই জীবাত্মার উৎক্রান্তি ব্যপদেশ হইতে পারে ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। উৎক্রান্তি ঔপাধিক ইহা শ্রুতিতেও নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। যথা—

কস্মিন্নহমুৎক্রান্ত উৎক্রান্তো ভবিষ্যামি কস্মিন্ বা প্রতিষ্ঠিতে প্রতিষ্ঠাস্যামি ইতি স প্রাণমসৃজত।

কে উৎক্রান্ত হইলে আমি উৎক্রান্ত হইব, কে প্রতিষ্ঠিত থাকিলে আমি প্রতিষ্ঠিত থাকিব, এই আলোচনা করিয়া তিনি প্রাণের সৃষ্টি করিলেন। উৎক্রান্তি ঔপাধিক হইলে উৎক্রান্তিমূলক গতি ও আগতিও ঔপাধিক হইবে, তাহা সহজেই বুঝিতে পারা যায়। তজ্জন্য বাগাড়ম্বর নিষ্প্রয়োজন।

নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যেরা বলেন যে জীবাত্মা অণু পরিমাণ হইলে জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেননা প্রত্যক্ষের প্রতি মহত্ত্ব হেতু। যাহার মহত্ত্ব নাই, তাহার বা তাহার ধর্ম্মের প্রত্যক্ষ হয় না। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যদিগের মতে জ্ঞানাদি জীবাত্মার ধর্ম্ম। তাহা প্রত্যক্ষ হইতেছে। অতএব তাঁহারা বিবেচনা করেন যে জীবাত্মা অণু-পরিমাণ নহে মহৎ-পরিমাণ। বৈশেষিক আচার্য্যেরা ইহাও বলিয়া থাকেন যে ঝঞ্ঝাবাত ভূমিকম্প প্রভৃতি ভৌতিক ক্রিয়াগুলিও জীবাত্মার অদৃষ্ট-জন্য। ঐ সকল ভৌতিক ক্রিয়ার সহিত যাহাদের কোনরূপ সুখ দুঃখের সম্বন্ধ আছে, তাহাদের অদৃষ্ট তাদৃশ ভৌতিক ক্রিয়ার কারণ। ভূতের সহিত অদৃষ্টের কোনরূপ সম্বন্ধ

না থাকিলে অদৃষ্ট ভৌতিক ক্রিয়ার কারণ হইতে পারে না। অদৃষ্ট সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জীববৃত্তি। অতএব সাক্ষাৎ সম্বন্ধে অদৃষ্টের আশ্রয় জীবাত্মা। জীবাত্মার সহিত ভূত পদার্থ সংযুক্ত হইলে অদৃষ্টের সহিত ভূত পদার্থের পরম্পরা সম্বন্ধ সম্পন্ন হয় বলিয়া জীবাত্মার অদৃষ্ট ভৌতিক ক্রিয়ার কারণ হইয়া থাকে। কেননা, অদৃষ্ট জীবাত্ম-সমবেত, জীবাত্মা ভূতসংযুক্ত। এক সময়ে অনেক ভূতের ক্রিয়া হইয়া থাকে, সুতরাং এক সময়ে অনেক ভূতের সহিত জীবাত্মার সংযোগ স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। জীবাত্মা অণু পরিমাণ হইলে তাহার এক সময়ে অনেক ভূতের সহিত সংযোগ অসম্ভব। এই জন্য জীবাত্মা অণু-পরিমাণ নহে মহৎ-পরিমাণ।

চতুর্থ লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মার পরিমাণ নিরূপিত হইয়াছে। এখন আত্মার স্বভাব অর্থাৎ আত্মা চিদ্রূপ কি অচিদ্রূপ তদ্বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। চিদ্রূপ কিনা চৈতন্য স্বরূপ, অচিদ্রূপ কিনা চৈতন্য স্বরূপ নহে অর্থাৎ জড়-স্বরূপ। আত্মা অচিদ্রূপ, একথা শুনিয়া হয় ত অনেকে বিস্মিত হইবেন। কিন্তু বিস্মিত হইবার কোন কারণ নাই। প্রসিদ্ধ মীমাংসকাচার্য্য প্রভাকরের মতে আত্মা অচিদ্রূপ অর্থাৎ জড়স্বভাব। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যগণও এই মত সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে আত্মা স্বভাবত জড়। কিন্তু মনঃসংযোগাদি দ্বারা আত্মাতে জ্ঞানের বা চেতনার আবির্ভাব হয়। জ্ঞানের কারণ মনঃসংযোগাদি সুষুপ্তিকালে থাকে না, এই জন্য তৎকালে আত্মার চেতনাও থাকে না। সুতরাং আত্মা স্বভাবত চেতন নহে। আত্মাতে চেতনা সমুৎপন্ন হয় বলিয়া আত্মাকে চেতন বলা হয়। জয়ন্ত ভট্ট বলেন,—

স চেতনশ্চিতা যোগাত্তদ্যোগেন বিনা জড়ঃ।

চিতের সহিত যোগ হইলেই আত্মা চেতন বলিয়া অভিহিত হন্। চিতের সহিত যোগ না থাকিলে আত্মা জড়। চিৎ কিনা চৈতন্য বা জ্ঞান। যাঁহারা জ্ঞানযোগে আত্মাকে চেতন

বলেন, তাঁহাদের মতে যে কালে আত্মাতে জ্ঞানের যোগ থাকে না, সে কালে আত্মা জড়, ইহা সহজবোধ্য। তাঁহাদের মতে চেতনা আত্মার স্বাভাবিক গুণ নহে, উহা নিমিত্তান্তর-প্রযোজ্য আগন্তুক গুণ। তাঁহাদের প্রক্রিয়া এইরূপ,—

আত্মা মনসা সংযুজ্যতে মন ইন্দ্রিয়েণ ইন্দ্রিয়মর্থেন ততো-ভবতি জ্ঞানম্।

আত্মা মনের সহিত, মন ইন্দ্রিয়ের সহিত, এবং ইন্দ্রিয় অর্থের অর্থাৎ বিষয়ের সহিত সংযুক্ত হইলে তবে আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে যখন উক্ত কারণগুলি সংঘটিত হয় না, তখন আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তিও হয় না। তৎকালে আত্মা জড় ভিন্ন আর কিছুই নহে। স্তুতরাং আত্মা স্বভাবত জড়, উক্ত কারণ সংঘটিত হইলে আত্মাতে চেতনার উৎপত্তি হয়, ইহা নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত। তাঁহাদের মতে ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান-সামান্যের কারণ। সুষুপ্তি কালে ত্বগিন্দ্রিয় বা চর্ম্ম অতিক্রম করিয়া পুরীতৎ নামক নাড়ীতে মন অবস্থিত হয়। শাস্ত্রকারদের মতে পুরীতৎ নামক নাড়ীতে ত্বক্ বা চর্ম্ম নাই। স্তুতরাং সুষুপ্তি কালে উক্ত কারণগুলি সংঘটিত হইতে পারে না বলিয়া তৎকালে আত্মাতে চেতনার উৎপত্তি হয় না। চেতনার যোগ নাই বলিয়া তৎকালে আত্মা জড়। অগ্নি-সংযোগে কাষ্ঠের উজ্জ্বলতা জন্মিলেও কাষ্ঠ যেমন স্বাভাবিক উজ্জ্বল নহে, সেইরূপ মনঃসংযোগাদি-হেতুতে

আত্মাতে চেতনার উৎপত্তি হইলেও আত্মা স্বাভাবিক চেতন নহে। সুতরাং সুষুপ্তি, মূর্চ্ছা এবং মুক্তি অবস্থাতে আত্মা প্রস্তরাদির ন্যায় জড়ভাবে অবস্থিত হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে উক্ত প্রক্রিয়া অনুসারে আত্মা, মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থ এই চারিটী জড় পদার্থের সাহায্যে চেতনার উৎপত্তি হয়, কিন্তু ঐ চেতনা আত্মাতেই উৎপন্ন হইবে; মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থে উৎপন্ন হইবে না, ইহার কোন কারণ নাই। অতএব আত্মার ন্যায় মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থেও চেতনার উৎপত্তি হইতে পারে। সুতরাং আত্মার ন্যায় তাহারাও চেতন বলিয়া অঙ্গীকৃত হওয়া উচিত। পক্ষান্তরে মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থে চেতনার উৎপত্তি না হইলে আত্মাতে তাহার উৎপত্তি হইবারও বিশেষ কারণ নাই। কেননা, যে কারণে চেতনার উৎপত্তি হয়, ঐ কারণ উক্ত চতুর্ব্বিধ জড়পদার্থের মেলন ভিন্ন আর কিছুই নহে। কারণটী যখন চতুর্ব্বিধ জড়পদার্থ ঘটিত, তখন তাহার কার্য্যও চতুর্ব্বিধ জড়পদার্থ-গত হওয়াই সঙ্গত।

আপত্তিটী আপাত-রমণীয় বটে। পরন্তু প্রণিধান পূর্ব্বক চিন্তা করিলে ইহার অসারতা প্রতিপন্ন হইতে অধিক সময়ের অপেক্ষা থাকে না। প্রথমত দেখিতে হইবে যে উল্লিখিত জড় পদার্থ চতুষ্টয়ের সংযোগ পৃথক্ পৃথক্ ভাবে চেতনার উৎপত্তির কারণ নহে। কেবল আত্মমনঃ-সংযোগ, বা কেবল ইন্দ্রিয়মনঃ-সংযোগ অথবা কেবল ইন্দ্রিয়ার্থ-সংযোগ থাকিলে চেতনার উৎপত্তি হয় না, ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। আত্মা মনের সহিত সংযুক্ত না হইলে অভিমত

ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হয় না। কেননা, আত্মাই অভিমত ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ সম্পন্ন করেন। অভিমত ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হইলেও অভিলষিত বিষয়ের সহিত অভিমত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ না হইলে তদ্বিষয়ে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না। ইন্দ্রিয়, বিষয়ের সহিত সংযুক্ত হইলেও মনোযোগ না থাকিলে তদ্বিষয়ে জ্ঞান হয় না, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। অবস্থা বিশেষে সকলেই বলিয়া থাকেন যে মনোযোগ করি নাই, এই জন্য জানিতে পারি নাই। মনোযোগ আর কিছুই নহে, তত্তদিন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ মাত্র। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে ইন্দ্রিয়ার্থ-সংযোগের ন্যায় ইন্দ্রিয়-মনঃসংযোগও জ্ঞানোৎপত্তির জন্য অবশ্য অপেক্ষণীয়। মনোযোগ করি নাই—এই অনুভবের দ্বারাই প্রতিপন্ন হইতেছে যে মনোযোগের ন্যায় মনোযোগের কর্ত্তারও অপেক্ষা রহিয়াছে। যিনি মনোযোগ করিবেন, তিনি ভিন্ন মনোযোগ হইতেই পারে না। মনোযোগ ভিন্ন জ্ঞান হইতে পারে না।

উপরে যেরূপ বলা হইল, তাহাতে বেশ বুঝা যাইতেছে যে আত্মার সহিত মনের, মনের সহিত ইন্দ্রিয়ের, ইন্দ্রিয়ের সহিত অর্থের সংযোগ পৃথক্ পৃথক্ ভাবে জ্ঞানের কারণ নহে, উহারা মিলিত হইয়া জ্ঞানের কারণ হয়। তাহা হইলে দাঁড়াইতেছে যে উক্ত জড়-চতুষ্টয়ের সংযোগ, এক সময়ে একটী মাত্র জ্ঞান উৎপাদন করিবে। কেননা, একটী কারণ এক সময়ে একটী মাত্র কার্য্য উৎপাদন

করে, অনেক কার্য্য উৎপাদন করে না। যে সকল তন্তুর পরস্পর সংযোগ মিলিত হইয়া পটের উৎপাদন করে, তাহারা একখানি মাত্র পটের উৎপাদন করে, এককালে অনেক পটের উৎপাদন করে না। কপালদ্বয়ের পরস্পর সংযোগ একটী মাত্র ঘটের উৎপাদন করে, অনেক ঘটের উৎপাদন করে না। অতএব জড় চতুষ্টয়ের সংযোগ এক সময়ে অনেক জ্ঞানের উৎপাদন করিতে পারে না। অর্থাৎ উক্ত জড় চতুষ্টয়ের সংযোগ জড় চতুষ্টয়ে চারিটী জ্ঞান জন্মাইতে পারে না। সুতরাং জড় চতুষ্টয়ের সংযোগে যে জ্ঞানটী উৎপন্ন হয়, জড় চতুষ্টয়ের মধ্যে কে তাহার আশ্রয় বা অধিকরণ হইবে, অর্থাৎ ঐ জ্ঞানটী কাহার ধর্ম্ম হইবে, তাহা নির্ণয় করা আবশ্যক হইতেছে। তন্মধ্যে মন ও ইন্দ্রিয় জ্ঞানের আশ্রয় নহে, ইহা প্রস্তাবান্তরে প্রতিপন্ন হইয়াছে। এখন অর্থ, জ্ঞানের আশ্রয় নহে ইহা প্রতিপন্ন করিতে পারিলে পারিশেষ্য (Reductio ad absurdum) প্রযুক্ত আত্মাই জ্ঞানের আশ্রয় হইবে, ইহা অনায়াসে প্রতিপন্ন হইতে পারে। কেননা, আত্মা, মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থ এই চারিটীর সংযোগে জ্ঞান সমুৎপন্ন হয়, উহাদের মধ্যে মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থ জ্ঞানের আশ্রয় না হইলে কাযে কাযেই আত্মা জ্ঞানের আশ্রয় হইবে।

অর্থ, জ্ঞানের আশ্রয় হইতে পারে না। অর্থাৎ যে বিষয়ের জ্ঞান হয় সে বিষয় জ্ঞানের আশ্রয় হইতে পারে না। প্রথমত অর্থ বা বিষয় বাহ্যরূপে এবং জ্ঞান আভ্যন্তরীণরূপে অনুভূয়মান হয়। সুতরাং আভ্যন্তরীণ

জ্ঞান বাহ্য পদার্থের ধর্ম্ম হইতে পারে না। দ্বিতীয়ত জ্ঞান যদি অর্থের ধর্ম্ম হয় তবে জ্ঞাত অর্থ বিনষ্ট হইয়া গেলে কালান্তরে ঐ অর্থের স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, অনুভব-জ্ঞান অর্থের ধর্ম্ম হইলে স্মরণ জ্ঞানও অর্থের ধর্ম্ম হইবে, ইহা বলিতে হইতেছে। কেননা, যে, অনুভব করে সেই স্মরণ করিতে পারে। যে অনুভব করে নাই সে স্মরণ করিতে পারে না। অর্থ, অনুভবিতা হইলে, প্রকৃত স্থলে অনুভবিতা বিনষ্ট হইয়াছে। স্মরণ কালে তাহার অস্তিত্ব নাই। সুতরাং তাহার স্মরণ হইতে পারে না। এই জন্য স্মরণ-জ্ঞান, বিনষ্ট-অর্থের ধর্ম্ম হইতে পারে না। ধর্ম্মী নাই অথচ তাহার ধর্ম্ম থাকিবে, ইহা একান্ত অসম্ভব। অতএব বলিতে হইতেছে যে অর্থ বিনষ্ট হইলেও যে তাহার স্মরণ করিতেছে, স্মরণ-জ্ঞান তাহার ধর্ম্ম, অর্থের ধর্ম্ম নহে। স্মরণ-জ্ঞান অর্থের ধর্ম্ম না হইলে স্মরণের হেতুভূত অনুভব-জ্ঞানও অর্থের ধর্ম্ম নহে। ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। তৃতীয়ত **इदमहं जानामि** অর্থাৎ আমি ইহা জানিতেছি, এতাদৃশ অনুভব সর্ব্বজন-সিদ্ধ। এই অনুভবে জ্ঞেয় ও জ্ঞাতার ভেদ স্পষ্ট প্রতিভাত হইতেছে। কেননা, উক্ত অনুভবে ইদং শব্দের অর্থ জ্ঞেয় এবং অহং শব্দের অর্থ জ্ঞাতা। আমি ইহা জানিতেছি এই অনুভবের প্রতি মনোযোগ করিলে বেশ বুঝিতে পারা যায় যে ইহা অর্থাৎ বিষয় বা জ্ঞেয়পদার্থ, জানিতেছে না। আমি ইহাকে অর্থাৎ বিষয় বা জ্ঞেয় পদার্থকে জানিতেছি। অর্থাৎ জ্ঞান আমার ধর্ম্ম, ইহার অর্থাৎ বিষয়ের ধর্ম্ম নহে। চতুর্থত

উক্ত অনুভবে অহঙ্কারের অর্থাৎ আমিত্বের সামানাধিকরণ্যে জ্ঞানের প্রতীতি হইতেছে। অর্থ, অর্থাৎ জ্ঞেয় বিষয় ইদংকারের আস্পদ বটে, কিন্তু অহংকারের আস্পদ নহে, আত্মাই অহংকারের আস্পদ। অর্থাৎ জ্ঞেয় বিষয় 'ইহা' বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে 'আমি' বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে না। অতএব আমিত্ব যখন অর্থের ধর্ম্ম নহে, তখন তৎসমানাধিকরণ জ্ঞানও অর্থের ধর্ম্ম হইতে পারে না। সুতরাং জড় পদার্থ চতুষ্টয়ের সংযোগে জ্ঞানের উৎপত্তি হইলেও জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম, অপর জড় পদার্থত্রয়ের ধর্ম্ম নহে, ইহা প্রতিপন্ন হইল। এইজন্য নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে আত্মা জ্ঞানের সমবায়িকারণ, আত্মমনঃ-সংযোগ অসমবায়িকারণ, অন্যগুলি নিমিত্তকারণ। কার্য্য, সাক্ষাৎ সম্বন্ধে সমবায়িকারণের ধর্ম্ম, তদ্বিষয়ে বিবাদ হইতে পারে না। ন্যায়মঞ্জরীকার বলেন যে চারিটী জড় পদার্থের সংযোগে জ্ঞানের উৎপত্তি হইলেও জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম, অর্থাদির ধর্ম্ম নহে। তাহার কারণ এই যে অর্থাদির তাদৃশ স্বভাব নাই, আত্মারই তাদৃশ স্বভাব আছে। কেন আত্মার তাদৃশ স্বভাব হইল? অর্থাদির তাদৃশ স্বভাব কেন হইল না? এ প্রশ্ন উঠিতে পারে না। কেননা, বস্তুশক্তি অপর্য্যনুযোজ্য (Unquestionable)। গৌতম বলেন,—

দৃষ্টানুমিতানাং নিয়োগপ্রতিষেধানুপপত্তিঃ।

অর্থাৎ যাহা দৃষ্ট বা অনুমিত, তাহার সম্বন্ধে নিয়োগ বা প্রতিষেধ হইতে পারে না। রূপের ন্যায়, গন্ধও চাক্ষুষ

হউক অথবা গন্ধের ন্যায় রূপও চাক্ষুষ হউক না, ইত্যাকার নিয়োগের ও প্রতিষেধের অনৌচিত্য বুঝাইয়া দিতে হয় না। কেননা, রূপের স্বভাব বা শক্তিই এইরূপ যে তাহা চাক্ষুষ হইবে, গন্ধের তাদৃশ স্বভাব নাই বলিয়া তাহা চাক্ষুষ হয় না। সেইরূপ জ্ঞান আত্মার ন্যায় অর্থাদিরও ধর্ম্ম হউক্ অথবা অর্থাদির ন্যায় আত্মারও ধর্ম্ম হউক্ না, এতাদৃশ নিয়োগ ও প্রতিষেধ হইতে পারে না। বস্তু-স্বভাব-জনিত ক্রিয়া-বৈচিত্র্য সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ। সকলেই জানেন যে ভেদন ক্রিয়া কর্ম্মসমবায়িনী, গমন ক্রিয়া কর্ত্তৃসমবায়িনী। অন্যান্য ক্রিয়া সম্বন্ধেও এইরূপ স্বভাব বৈচিত্র্য দেখিতে পাওয়া যায়। প্রকৃতস্থলে চেতনা ক্রিয়া গমন ক্রিয়ার ন্যায় কর্ত্তৃসমবায়িনী, ভেদন ক্রিয়ার ন্যায় কর্ম্মসমবায়িনী নহে। অর্থাৎ জ্ঞান জ্ঞাতার ধর্ম্ম, জ্ঞেয়ের ধর্ম্ম নহে। গন্ধ, পৃথিবীর ধর্ম্ম। পৃথিবী দ্রব্য পদার্থ, অগ্নিও দ্রব্য পদার্থ, অতএব গন্ধ পৃথিবীর ন্যায় অগ্নিরও ধর্ম্ম হইবে, ইহা কল্পনা করা যেমন অসঙ্গত; সেইরূপ আত্মার ন্যায় অর্থাদিও জড় পদার্থ, অতএব জ্ঞান আত্মার ন্যায় অর্থাদিরও ধর্ম্ম হইবে, এরূপ আপত্তির অবতারণাও নিতান্ত অকিঞ্চিৎকর। ন্যায়মঞ্জরীকার বলেন,—

न जड़त्वाविशेषेऽपि कर्म्मादौ समवैति तत्।
न द्रव्यत्वाविशेषेऽपि गन्धः स्पृशति पावकम्॥

দ্রব্যত্বের অবিশেষ আছে বলিয়া যেরূপ গন্ধ অগ্নিকে স্পর্শ করে না সেইরূপ কর্ম্মাদিতে আত্মার ন্যায় জড়ত্বের অবিশেষ থাকিলেও তাহাতে অর্থাৎ অর্থাদিতে জ্ঞান সমবেত হয় না।

প্রতিপন্ন হইল যে চেতনা আত্মার ধর্ম্ম। পরন্তু চেতনা আত্মার স্বাভাবিক ধর্ম্ম নহে। আত্মা স্বভাবত অচিদ্রূপ, নিমিত্তান্তর জন্য চেতনা আত্মার আগন্তুক ধর্ম্ম, চেতনার যোগবশত তৎকালে মাত্র আত্মা চেতন। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যগণ এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন।

মীমাংসকাচার্য্য ভট্ট, আত্মাকে চিদচিদ্রূপ বলিয়া স্বীকার করেন। তিনি বিবেচনা করেন যে সুষুপ্তি কালেও জ্ঞানের অত্যন্ত অভাব হয় না। কারণ, সুষুপ্তি হইতে সমুত্থিত পুরুষের এইরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে যে—

জড়ো ভূত্বা তদা স্বাপ্সং

অর্থাৎ তৎকালে জড় হইয়া সুপ্ত ছিলাম। এইরূপে সুষুপ্তিকালীন জাড্যের স্মরণ হইয়া থাকে। অননুভূত বিষয়ের স্মরণ হয় না। সুষুপ্তি কালে জাড্যের অনুভব ভিন্ন সুপ্তোত্থিতের সুষুপ্তিকালীন জাড্যের স্মরণ হইতে পারে না। অতএব সুষুপ্তি কালে জাড্যের অনুভব হইয়াছিল, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। অতএব সুষুপ্তি কালে অনুভব ছিল বলিয়া আত্মা চিদ্রূপ। জাড্যের অনুভব হইয়াছিল, সুতরাং জাড্যও ছিল। এই জন্য আত্মা অচিদ্রূপ। কেননা, তৎকালে আত্মগত জাড্য ভিন্ন বিষয়ান্তরগত জাড্যের অনুভব অসম্ভব। অতএব আত্মা খদ্যোতের ন্যায় চিদচিদ্রূপ। খদ্যোত যেমন একাংশে প্রকাশরূপ অপরাংশে অপ্রকাশরূপ বলিয়া প্রকাশাপ্রকাশরূপ। আত্মাও সেইরূপ জাড্য ও অনুভব উভয়ের সমাবেশ আছে বলিয়া চিদচিদ্রূপ।

সাংখ্যাচার্য্যেরা বিবেচনা করেন যে এ সিদ্ধান্ত সমীচীন নহে। কেননা, চিদ্রূপত্ব ও অচিদ্রূপত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম। পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের এক সময়ে এক বস্তুতে সমাবেশ অসম্ভব। এই জন্য আত্মা চিদচিদ্রূপ হইতে পারে না। খদ্যোত সাবয়ব পদার্থ। তাহাতে অংশ ভেদে চিদচিদ্রূপত্বের সমাবেশ হইতে পারে। কিন্তু আত্মা নিরবয়ব বা নিরংশ। সুতরাং আত্মাতে অংশ ভেদে চিদচিদ্রূপত্বের সমাবেশ বলিবার উপায় নাই। উক্ত ক্রমে জাড্যাংশের অনুভব হয় সত্য, কিন্তু সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন যে ঐ জাড্যাংশ আত্মার নহে। উহা প্রকৃতির রূপ। অর্থাৎ সুষুপ্তিকালে আত্মা নিজের জাড্যাংশ অনুভব করেন না। যেহেতু আত্মার জাড্যাংশ নাই। কিন্তু প্রকৃতির জাড্যই তিনি অনুভব করেন। সাংখ্যাচার্য্যেরা যেমন ভট্ট মতের অনুমোদন করেন না। সেইরূপ আত্মা স্বভাবত জড়, চেতনার যোগবশত আত্মা তাৎকালিক চেতন, এই নৈয়ায়িকাদি মতেরও অনুমোদন করেন না। সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন, এ সিদ্ধান্ত সঙ্গত হয় নাই। কেননা, আত্মা স্বভাবত অপ্রকাশ বা অচেতন হইলে তাহার প্রকাশনামক গুণ অর্থাৎ জ্ঞান কখনই হইতে পারে না। অপ্রকাশ বস্তুতে প্রকাশের উৎপত্তি হইতে পারে না। ঘটাদি স্বভাবত অচেতন, কোন কালেও তাহাতে চেতনার উৎপত্তি হয় না। আরও বিবেচ্য যে অগ্নির অবয়বে প্রকাশ গুণ আছে বলিয়া অগ্নিতে প্রকাশ গুণের উৎপত্তি হইয়া থাকে। অতএব স্থির হইতেছে যে জন্য-প্রকাশ-

গুণের প্রতি অর্থাৎ প্রকাশ গুণের উৎপত্তির প্রতি অবয়বের প্রকাশ গুণ কারণ। যাহার অবয়বে প্রকাশ গুণ নাই, তাহাতে প্রকাশ গুণের উৎপত্তি হয় না, হইতে পারে না, এবং কুত্রাপি ঐরূপ দেখিতে পাওয়া যায় না। আত্মার অবয়ব নাই। আত্মা অপ্রকাশ স্বরূপ হইলে তাহাতে আগন্তুক অর্থাৎ জন্যপ্রকাশ গুণ বা প্রকাশগুণের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তি হয় না। জন্যপ্রকাশ গুণ কার্য্য। অবয়বের প্রকাশ গুণ তাহার কারণ। ইহা স্থলান্তরে পরিদৃষ্ট হইতেছে। আত্মার অবয়ব নাই। সুতরাং আত্মাতে জন্য প্রকাশ গুণ বা প্রকাশ গুণের উৎপত্তি হইতে পারে না। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যগণ আত্মাতে জন্যপ্রকাশ গুণ বা প্রকাশ গুণের উৎপত্তি স্বীকার করিয়াছেন। এই জন্য তাঁহাদের মত সমীচীন বলা যাইতে পারে না।

আপত্তি হইতে পারে যে অপ্রকাশ বস্তুতে প্রকাশের উৎপত্তি হয় না, ইহা ঠিক নহে। কেননা, কাষ্ঠ বস্তুগত্যা অপ্রকাশ হইলেও অগ্নি-সংযোগে তাহাতে প্রকাশের উৎপত্তি হইতে দেখা যায়, এবং অপ্রকাশ দর্পণে পরি-মার্জ্জনাদি দ্বারা প্রকাশের উৎপত্তি হইয়া থাকে। কিঞ্চিৎ প্রণিধান করিলেই এই আপত্তির অসারতা বুঝিতে পারা যায়। অগ্নি-সংযোগকালে কাষ্ঠে অগ্নির প্রকাশের অতিরিক্ত আর একটী অভিনব প্রকাশের উৎপত্তি কল্পনা করা হইতেছে। কেন এরূপ কল্পনা করা হইল, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। অগ্নিগত প্রকাশ গুণের দ্বারাই যখন

সমস্ত প্রতীতির উপপত্তি এবং সমস্ত আশঙ্কার নিরাস হইতে পারে, তখন কাষ্ঠে প্রকাশান্তরের উৎপত্তি কল্পনা করিবার কোন আবশ্যকতা নাই। সুতরাং প্রকাশাশ্রয়-ভূত-অগ্নির সংযোগে কাষ্ঠে প্রকাশোৎপত্তির ভ্রম হইতে পারে, বস্তুগত্যা প্রকাশের উৎপত্তি হইতে পারে না। এবং দর্পণের প্রকাশ গুণ পূর্ব্বেই ছিল, মলাদি দ্বারা তাহা আবৃত হইয়াছিল, পরিমার্জ্জনাদি দ্বারা মলাদি অপনীত হইলে দর্পণের স্বাভাবিক প্রকাশ গুণ অভিব্যক্ত হওয়াতে প্রকাশের উৎপত্তি হইল বলিয়া ভ্রম হয়।

অতএব অপ্রকাশ বস্তুতে যখন প্রকাশের উৎপত্তি হয় না, তখন অপ্রকাশ রূপ আত্মাতেও প্রকাশের বা জ্ঞানের উৎপত্তি হইতে পারে না। তথাপি প্রকাশ বা জ্ঞান আত্মার গুণরূপে অঙ্গীকৃত হইলে নিত্য আত্মার প্রকাশ গুণ বা জ্ঞানও অগত্যা নিত্য বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে নিত্য আত্মা গুণী এবং নিত্য জ্ঞান তাহার গুণ এইরূপে গুণ ও গুণী উভয়ের নিত্যত্ব স্বীকার করিতে হয়। তাহা না করিয়া লাঘবত নিত্য জ্ঞানকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করা উচিত। আত্মা নিরাধার অর্থাৎ আত্মার কোন আধার নাই। সুতরাং আত্মা জ্ঞান স্বরূপ হইলেও তাহার কোন আধার কল্পনা করিবার আবশ্যকতা নাই, ইহা সহজেই বুঝিতে পারা যায়। কেননা আত্মার নিরাধারত্ব সর্ব্ববাদি-সিদ্ধ।

আপত্তি হইতে পারে যে আত্মা জ্ঞান স্বরূপ হইলে আত্মাকে জ্ঞাতা বলা যাইতে পারে না। কেননা, জ্ঞাতা ও

জ্ঞান এক পদার্থ নহে। অথচ **অহং জানামি** অর্থাৎ আমি জানিতেছি, এইরূপে আত্মার জ্ঞাতৃত্ব সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। সুতরাং আত্মা জ্ঞানস্বরূপ নহে, জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম ইহা বলাই সঙ্গত। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে **অহং জানামি** এস্থলে অহং পদের অর্থ আত্মা নহে, কিন্তু **অহং** পদের অর্থ দেহাদি। কারণ, অনাদি অজ্ঞানরূপ দোষ বশতঃ দেহাদিতে অহং বুদ্ধি লোক প্রসিদ্ধই আছে। দেহাদির সহিত জ্ঞান স্বরূপ আত্মার সম্বন্ধ রহিয়াছে বলিয়া দেহাদি আলম্বনে **অহং জানামি** ইত্যাদি প্রতীতি হইবার কোন বাধা নাই। অর্থাৎ **অহং জানামি** এই অনুভবে দেহের জ্ঞাতৃত্ব প্রতীত হইতেছে। আত্মার জ্ঞাতৃত্ব প্রতীত হইতেছে না। ইহাই সাংখ্যাচার্য্যদিগের মত।

তাঁহারা প্রকারান্তরেও উক্ত আপত্তির সমাধান করিয়াছেন। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে জ্ঞান মাত্র স্বরূপ আত্মাতে অর্থ জ্ঞানের কর্ত্তৃত্ব এবং আধারত্ব উভয়ই উপপন্ন হইতে পারে। কথাটা একটু স্পষ্টভাবে বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক। আত্মা নির্ব্বিশেষিত নিত্য চৈতন্য স্বরূপ। তাদৃশ নিত্য চৈতন্যের উৎপত্তি নাই, সুতরাং তাহার কর্ত্তাও নাই। **অহমিদং জানামি** অর্থাৎ আমি ইহা জানিতেছি এস্থলে জ্ঞানের কর্ত্তৃত্ব বা জ্ঞাতৃত্ব এবং জ্ঞানের আধারত্ব বা আশ্রয়ত্ব আত্মাতে প্রতীয়মান হইতেছে সন্দেহ নাই। কিন্তু বিবেচনা করিতে হইবে যে, যে জ্ঞানের কর্ত্তৃত্ব বা আশ্রয়ত্ব আত্মাতে প্রতীত হইতেছে, সে জ্ঞান নিত্য চৈতন্য স্বরূপ নহে, উহা বিষয়-জ্ঞান, উহা ইন্দ্রিয় ও বিষয়ের

সম্বন্ধ-জন্য। সুতরাং নিত্য চৈতন্য ও বিষয় জ্ঞান এই উভয়ে জ্ঞানপদের প্রয়োগ হইলেও উভয় জ্ঞানের মধ্যে স্বর্গ মর্ত্ত্য প্রভেদ বলিলে অত্যুক্তি হয় না। আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ, বিষয়-জ্ঞান ইন্দ্রিয় জন্য সুতরাং অনিত্য। নিত্য চৈতন্য স্বরূপ আত্মা, অনায়াসে ইন্দ্রিয় জন্য বিষয় জ্ঞানের কর্ত্তা এবং আশ্রয় হইতে পারে। অতএব এক অর্থে আত্মার জ্ঞানত্ব এবং অপর অর্থে আত্মার জ্ঞাতৃত্ব এবং জ্ঞানাশ্রয়ত্ব হইবার কোন বাধা নাই।

ইন্দ্রিয়জন্য বিষয়জ্ঞান কি, তদ্বিষয়েও মনোযোগ করা উচিত। বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে অন্তঃ-করণের ক্ষণিক বিকার বিশেষ বা অবস্থান্তর উপস্থিত হয়, অর্থাৎ অন্তঃকরণ বিষয়াকারে পরিণত হয়, অন্তঃকরণের তাদৃশ পরিণামের নাম ইন্দ্রিয়জন্য বিষয় জ্ঞান। ইহারই নামান্তর বৃত্তি বা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান। অন্তঃকরণ জড় পদার্থ, তাহার বৃত্তিও জড়। সুতরাং তদ্দারা বিষয়ের প্রকাশ সম্পন্ন হইতে পারে না। কিন্তু ইন্দ্রিয় ও বিষয়ের সম্বন্ধ হইলে অন্তঃকরণের বা বুদ্ধির তমোগুণের অভিভব হইয়া সত্ত্বগুণের সমুদ্রেক হয়। এই সত্ত্ব সমুদ্রেকও বৃত্তি ও জ্ঞান বলিয়া অভিহিত হইয়া থাকে। যৎকালে বুদ্ধির সত্ত্বসমুদ্রেক হয়; তৎকালে বুদ্ধি বা বুদ্ধিবৃত্তি স্বচ্ছ হইবে, ইহা বলাই বাহুল্য। কেননা সত্ত্বগুণ স্বচ্ছ। সুতরাং তাহা চিৎ-প্রতিবিম্ব গ্রহণে সমর্থ হইবে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। চিৎপদার্থ প্রকাশাত্মক সুতরাং তাহার প্রতিবিম্বও প্রকাশাত্মক হইবে। সকলেই জানেন, সূর্য্যের ন্যায় জলস্থ

সূর্য্য প্রতিবিম্বের প্রতি দৃষ্টি নিক্ষেপ করিলেও চক্ষু প্রতিহত হয় বা ঝলসাইয়া যায়। অতএব প্রকাশাত্মক চিৎপ্রতিবিম্ব দ্বারা বুদ্ধিবৃত্তিও প্রকাশাত্মক হয় বলিয়া তাহাকেও অর্থাৎ বুদ্ধিবৃত্তিকেও বোধ বলা হয়। বুদ্ধিবৃত্তি কিন্তু বস্তুগত্যা বোধ স্বরূপ নহে। চিদাত্মাই বস্তুগত্যা বোধ স্বরূপ। অগ্নি সংযুক্ত লৌহ পিণ্ডে যেমন অগ্নির ব্যবহার হয়, বোধ-প্রতিবিম্বাক্রান্ত বুদ্ধিবৃত্তিতেও সেইরূপ বোধ ব্যবহার হয়। বোধ আর বুদ্ধিবৃত্তি বস্তুগত্যা পৃথক্ পৃথক্ পদার্থ। নিত্য চৈতন্যই প্রকৃত পক্ষে বোধ-পদ-বাচ্য, ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। অতএব আত্ম-প্রতিবিম্বযুক্ত বুদ্ধিবৃত্তি দ্বারা বিষয়ের জ্ঞান সম্পন্ন হয় বলিয়া আত্মাকে জ্ঞাতা বলা হয়।

আত্মার জ্ঞাতৃত্ব সম্বন্ধে আরও বলা যাইতে পারে যে, যেমন অর্থের সহিত সম্বন্ধ হইলে প্রকাশকে অর্থের প্রকাশক বলা হয়, সেইরূপ বেদ্যের অর্থাৎ বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হইলে বেদন অর্থাৎ জ্ঞান স্বরূপ আত্মাকে বেত্তা বা জ্ঞাতা বলা হয়। আরও বিবেচনা করা উচিত যে ভান বা উপলব্ধি বিষয়োপরক্ত বা বিষয়াকার হয় বলিয়া যেমন তাহা বিষয়ের ভাসক হয় অর্থাৎ ভানই ভাসকরূপে ব্যবহৃত হয়। সেইরূপ ভানস্বরূপ আত্মা বিষয়োপরক্ত হইলে তাহাই ভাসকরূপে অর্থাৎ জ্ঞাতারূপে ব্যবহৃত হইতে পারে। বিবেচনা করা উচিত যে বুদ্ধি পরি-ণামিনী বলিয়া উহা বিষয়াকারে পরিণত হইয়া থাকে, সুতরাং বুদ্ধির বিষয়োপরাগ যথার্থ। আত্মা পরিণামী নহে বলিয়া তাহার বিষয়োপরাগ অসম্ভব বলিয়া বোধ

হইতে পারে বটে, কিন্তু বিষয়োপরক্ত বুদ্ধি বৃত্তিতে আত্মা প্রতিবিম্বিত হয় বলিয়া পরম্পরা সম্বন্ধে আত্মারও বিষয়োপরাগ বলা যাইতে পারে। অর্থাৎ আত্মার সাক্ষাৎ বিষয়োপরাগ হয় না সত্য, কিন্তু আত্মা বিষয়োপরক্ত বুদ্ধি বৃত্তিতে প্রতিবিম্বিত হয় বলিয়া প্রতিবিম্ব দ্বারা আত্মাও বিষয়োপরক্তরূপে প্রতীয়মান হইয়া থাকে। মলিন দর্পণে মুখ প্রতিবিম্বিত হইলে দর্পণ গত মালিন্য যেমন মুখে প্রতীয়মান হয়, সেইরূপ বিষয়োপরক্ত বুদ্ধি বৃত্তিতে আত্মা প্রতিবিম্বিত হইলে বুদ্ধিবৃত্তি গত বিষয়োপরাগ আত্মাতে প্রতীয়মান হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় নাই।

পূজ্যপাদ বিজ্ঞান ভিক্ষুর মতে বুদ্ধিবৃত্তিতে যেমন আত্মা প্রতিবিম্বিত হয় সেইরূপ আত্মাতেও বুদ্ধিবৃত্তি প্রতিবিম্বিত হইয়া থাকে। তাঁহার মতে আত্মার বিষয়োপরাগ আরও সম্ভবপর। কেননা, বিষয়োপরক্ত বুদ্ধিবৃত্তি আত্মাতে প্রতি-বিম্বিত হইলে কাযে কাযেই আত্মার বিষয়োপরাগ বলা যাইতে পারে। বুদ্ধিবৃত্তি-প্রতিবিম্ব দ্বারা আত্মাতে যখন যে বিষয়ের উপরাগ হয়, তখন সেই বিষয়ের অনুভব হইয়া থাকে। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ এবং বিভু অর্থাৎ সর্ব্বব্যাপী হইলেও সকল সময়ে সমস্ত বাহ্য বিষয়ের অবভাস হইতে পারে না। কারণ, বুদ্ধিবৃত্তি-প্রতিবিম্ব ভিন্ন আত্মার বিষয়োপরাগ হয় না। বিষয়োপরাগ না হইলে বিষয়ের অনুভব হয় না। বাহ্য বিষয়ের কথাই বা বলি কেন? আত্ম-বিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তি না হইলে আত্মার সত্তাও অজ্ঞাতরূপে অবস্থিত

থাকে। এই জন্যই মোক্ষ শাস্ত্রে শ্রবণ মননাদি দ্বারা আত্ম-বিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তি সমুৎপাদন বিষয়ে যত্নশীল হইবার উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে।

সাংখ্যাচার্য্যদিগের মত সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। এখন বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মত প্রদর্শিত হইতেছে। সাংখ্যাচার্য্যদিগের ন্যায় বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মতেও আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ। উভয় আচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত যখন প্রায় একরূপ, তখন যুক্তিও প্রায় একরূপ হইবে, ইহা সহজে বুঝিতে পারা যায়। বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মতেও বুদ্ধিবৃত্তি বা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান জন্যপদার্থ অথচ জড়। বুদ্ধি স্বয়ং জড় পদার্থ, চেতন নহে। তাহার পরিণাম-বিশেষ-রূপ বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান জড় হইবে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। জড়রূপ বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান বিষয়ের প্রকাশক হইতে পারে না। কেননা, যাহা নিজে অপ্রকাশরূপ, সে অপরের প্রকাশক হইবে, ইহা একান্ত অসম্ভব। একটী ন্যায় আছে যে **স্বয়মসিদ্ধঃ কথং পরান্ সাধয়তি**। অর্থাৎ যে নিজে অসিদ্ধ, সে কিরূপে অপরের সাধন হইবে? লৌহের উষ্ণতা বা দাহকতা না থাকিলেও যেমন অগ্নি-সংযোগ বশতঃ আলোহিত অয়োগোলকের উষ্ণতা এবং দাহকতা ব্যবহৃত হইয়া থাকে, সেইরূপ জড়াত্মক অপ্রকাশ স্বভাব বৃত্তিজ্ঞানও চিৎ-প্রতিবিম্ব বশতঃ প্রকাশায়মান হইয়া বিষয় প্রকাশ করিতে সক্ষম হয়। যদিও অভিতপ্ত লৌহপিণ্ড বস্তুগত্যা দাহ করে না, তৎসংযুক্ত অগ্নিই দাহ করে, তথাপি যেমন

অয়োদহতি অর্থাৎ অয়ঃপিণ্ড দগ্ধ করিতেছে এইরূপ ব্যপদেশ হয়, সেইরূপ বৃত্তিজ্ঞান স্বতঃ বিষয়ের প্রকাশ না করিলেও এবং তদ্গত চিৎপ্রতিবিম্ব যোগে উহা বিষয় প্রকাশক হইলেও জ্ঞান দ্বারা বিষয়ের প্রকাশ হয় এইরূপ বলা হইয়া থাকে। বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশক বা তৎপ্রতিবিম্বিত চৈতন্য নিত্য, ইহা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে। বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান জড় বলিয়া পরপ্রকাশ্য। সেই পর, আত্মা। বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশয়িতা আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ। বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান স্বয়ং প্রকাশ হইলে আর প্রকাশ স্বরূপ আত্মার কিছুমাত্র অপেক্ষা থাকিত না।

সত্য বটে নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা বুদ্ধিবৃত্তি মানেন না। তাঁহারা বলেন যে, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলেই আত্মাতে জ্ঞাননামক গুণের উৎপত্তি হয়। ইন্দ্রিয়ার্থ সম্বন্ধ ও জ্ঞানোৎপত্তির মধ্যে বৃত্তিনামক কোন পদার্থ নাই। জ্ঞানের প্রতি আত্মা সমবায়ি কারণ, আত্ম-মনঃ-সংযোগ অসমবায়ি কারণ। জ্ঞান আত্মসমবেত বলিয়া আত্মা চেতন। ঘটাদি বিষয় অবলম্বনে জ্ঞানের উৎপত্তি হইয়া থাকে। সুতরাং জ্ঞানের সহিত ঘটাদি বিষয়েরও সম্বন্ধ আছে, কিন্তু তাহা থাকিলেও জ্ঞান ঘটাদি সমবেত নহে। এইজন্য ঘটাদি বিষয় চেতন বলিয়া কথিত হয় না। কিন্তু পূজ্যপাদ বিজ্ঞান ভিক্ষু বলেন যে নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বৃত্তিকেই জ্ঞানরূপে বিবেচনা করিয়া ভ্রান্ত হইয়াছেন। বুদ্ধি অচেতনা হইলেও চিৎ-প্রতিবিম্ব দ্বারা চেতনের ন্যায় প্রতীয়মান হয় বলিয়া ভ্রান্তি হইবার কারণ

রহিয়াছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বৃত্তিজ্ঞান পর্য্যন্তই লক্ষ্য করিয়াছেন, বোধ পর্য্যন্ত পৌঁছাইতে পারেন নাই। চিৎ-প্রতিবিম্ব দ্বারা বুদ্ধিবৃত্তি বিষয়ের প্রকাশক হয়, এই সূক্ষ্ম বিষয়ের প্রতি লক্ষ্য না করিয়া তাঁহারা জ্ঞানকেই বিষয়ের প্রকাশক বিবেচনা করিয়াছেন। বৃত্তি ও বোধ যে এক পদার্থ নহে, তাহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। বুদ্ধির বিষয়াকার বৃত্তি বা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান নাই, ইহা বলা অসঙ্গত। কারণ, উহা অনুভব-সিদ্ধ। স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে বুঝা যাইবে যে বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে অন্তঃকরণের আগন্তুক একরূপ ভাব বা অবস্থান্তর উপস্থিত হইয়া থাকে। কিন্তু অভ্যস্ত বলিয়া এই সূক্ষ্ম বিষয় লক্ষ্য করিতে পারা যায় না। অন্তঃকরণের তাদৃশ অবস্থান্তর বৃত্তি বলিয়া অভিহিত হয়। তৎপ্রতিবিম্বিত চৈতন্য বোধ শব্দবাচ্য। বৃত্তি ও বোধের এই বৈলক্ষণ্য লক্ষ্য করা সহজ নহে বটে, কিন্তু সাংখ্যসার কর্ত্তা বলেন,—

सत्त्वपुंसयोर्विवेकोऽयं वृत्तितद्बोधरूपयोः।
नाम्नक्यः सुधियां यद्वद्धंसानां क्षीरनीरयोः॥

ইহার তাৎপর্য্য এই যে ক্ষীর ও নীর মিশ্রিত হইলে ক্ষীর ও নীরের বিবেক অন্যে করিতে পারে না বটে, কিন্তু অন্যের অসাধ্য হইলেও যেমন উহা হংসদিগের অসাধ্য হয় না, সেইরূপ বৃত্তি ও বোধের বিবেক সাধারণের পক্ষে অশক্য হইলেও সুধীদিগের অর্থাৎ সংস্কৃতবুদ্ধিদিগের পক্ষে অশক্য নহে। প্রজ্জ্বলিত কাষ্ঠ ও অগ্নির বিবেক আপাতত প্রতীয়মান হয় না বটে, কিন্তু কাষ্ঠ দাহ্য

অগ্নি দাহক এইরূপে যেমন উভয়ের বিবেক করা যাইতে পারে, সেইরূপ বুদ্ধিবৃত্তি চিৎ-প্রতিবিম্বাক্রান্ত হয় বলিয়া বুদ্ধিবৃত্তি ও বোধের বৈলক্ষণ্য আপাততঃ পরিলক্ষিত না হইলেও বৃত্তি প্রকাশ্য, চিৎ প্রকাশক, এইরূপে বৃত্তি ও বোধের বিবেক করা যাইতে পারে।

আর এক কথা। নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা আত্মা জ্ঞানের সমবায়িকারণ এবং জ্ঞান আত্মসমবেত বলিয়া আত্মাকে চেতন বলিয়াছেন। তাঁহাদের মতে মনঃসংযোগ বশত আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। বৈদান্তিক আচার্য্যেরা বলেন যে ইহা ঠিক নহে। সমবায় নামে কোন পদার্থ আছে, ইহাই তাঁহারা স্বীকার করিতে প্রস্তুত নহেন। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে ন্যায় মতে গুণ-গুণি-প্রভৃতির সম্বন্ধরূপে সমবায় কল্পিত হইয়াছে, এবং সাধারণতঃ দ্রব্যদ্বয়ের সম্বন্ধরূপে সংযোগের কল্পনা করা হইয়াছে। কিন্তু বিবেচনা করা উচিত যে সমবায়, সমবায়ীর সহিত সম্বধ্যমান হইবে সন্দেহ নাই। কেননা, ন্যায় মতে গুণও গুণী অত্যন্ত ভিন্ন বলিয়া যেমন তাহাদের সমবায় রূপ সম্বন্ধ স্বীকার করা হয়, সেইরূপ সমবায় ও সমবায়ীও অত্যন্ত ভিন্ন বলিয়া সমবায়েরও সমবায়ান্তর স্বীকার করা সঙ্গত। তাহা হইলে অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। সমবায় নিজে সম্বন্ধ স্বরূপ বলিয়া স্বতই সমবায়ীর সহিত সম্বদ্ধ, তজ্জন্য সম্বন্ধান্তরের অপেক্ষা নাই, এইরূপ কল্পনা করিলে ইহাও বলিতে পারা যায় যে সংযোগও নিজে সম্বন্ধ স্বরূপ বলিয়া স্বতই সংযোগীর সহিত সম্বদ্ধ হউক সম্বন্ধান্তরের অপেক্ষা

করুক্ না। ন্যায় মতে সংযোগ কিন্তু সমবায় সম্বন্ধে সংযোগীর সহিত সম্বধ্যমান। যদি বলা হয় যে সংযোগ গুণপদার্থ বলিয়া সম্বন্ধান্তর অপেক্ষা করে, সমবায় গুণ-পদার্থ নহে বলিয়া সম্বন্ধান্তর অপেক্ষা করে না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে গুণপরিভাষার কোন মূল নাই। দ্বিতীয়ত অপেক্ষার কারণ তুল্য। সম্বন্ধি-ভিন্নত্বই সম্বন্ধ অপেক্ষার কারণ। সংযোগের ন্যায় সমবায়ও সম্বন্ধি ভিন্ন। সুতরাং সংযোগের ন্যায় সমবায়েরও সম্বন্ধ অপেক্ষা করা সঙ্গত। সমবায়ের, স্বরূপসম্বন্ধ স্বীকার করিলে সংযোগের সম্বন্ধেও তাহা বলা যাইতে পারে। ইত্যাদি যুক্তিবলে এবং অন্যান্য যুক্তিবলে বৈদান্তিক আচার্য্যগণ সমবায়ের খণ্ডন করিয়াছেন। বাহুল্য ভয়ে সে সকল যুক্তি প্রদর্শিত হইল না।

এখন দেখিতে হইবে যে সমবায়ের অস্তিত্ব যখন আকাশ কুসুমের ন্যায় অলীক, তখন আত্মা জ্ঞানের সমবায়ি কারণ এবং জ্ঞান আত্মসমবেত বলিয়া আত্মা চেতন এ সিদ্ধান্ত ভিত্তিশূন্য হইয়া পড়িতেছে। জ্ঞানের যেকোন সম্বন্ধ অবলম্বনে চেতনত্বের ব্যবস্থা করিতে গেলে জ্ঞানের বিষয়কেও চেতন বলা যাইতে পারে। অধিকন্তু আত্মা ও মনের সংযোগ বশতঃ আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়, নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের এই সিদ্ধান্তও বৈদান্তিক আচার্য্য গণ স্বীকার করেন না। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে, নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ দৃষ্টানুসারে অনুমান বলে আত্মমনঃ-সংযোগ এবং তাহার জ্ঞান-কারণত্ব স্বীকার করেন।

তাঁহাদের মতেও আত্মা বিভু বা সর্ব্বগত এবং নিরবয়ব। যাহাদের অবয়ব আছে এবং যাহারা সর্ব্বগত নহে, তাহাদের পরস্পর সংযোগ দৃষ্ট হয়। সুতরাং দৃষ্টানুসারে কল্পনা করিতে হইলে নিরবয়ব ও সর্ব্বগত আত্মার মনের সহিত সংযোগ কল্পনা করা যাইতে পারে না।

অপিচ ন্যায় মতে অপ্রাপ্তিপূর্ব্বিকা প্রাপ্তির নাম সংযোগ। প্রাপ্তি কিনা সম্বন্ধ। যাহাদের সম্বন্ধ ছিল না, তাহাদের সম্বন্ধের নাম সংযোগ। অর্থাৎ যাহারা পূর্ব্বে পরস্পর সম্বন্ধশূন্য হইয়া বিদ্যমান ছিল, তাহাদের পরস্পর সম্বন্ধ সংযোগ বলিয়া অভিহিত হয়। সর্ব্বগত আত্মার এতাদৃশ সংযোগ সম্বন্ধ হইতে পারে না। কেননা, আত্মা সর্ব্বগত কিনা সর্ব্বত্র বিদ্যমান। সর্ব্বগত আত্মার পক্ষে অপ্রাপ্তি অসম্ভব। যাহা সর্ব্বগত, তাহার প্রাপ্তি অর্থাৎ সম্বন্ধও সকলের সহিত থাকিবে। সকলের সহিত সংবন্ধ বা প্রাপ্তি না থাকিলে আত্মাকে সর্ব্বগত বলা যাইতে পারে না। পক্ষান্তরে আত্মা সর্ব্বগত হইলে তাহার অপ্রাপ্তি বলা যাইতে পারে না। অপ্রাপ্তি না থাকিলে অপ্রাপ্তিপূর্ব্বিকা প্রাপ্তি বা সংযোগ হইতে পারে না। আরও বিবেচনা করা উচিত যে সংযোগ অব্যাপ্যবৃত্তি পদার্থ। অব্যাপ্যবৃত্তি কিনা সমস্ত-আশ্রয়-ব্যাপী হয় না। সংযোগ আশ্রয়ের একদেশে থাকে, ইহাই সংযোগের স্বভাব। বৃক্ষের অগ্রভাগে বা কোন শাখাতে বানর থাকিলে বানরের সহিত বৃক্ষের সংযোগ হইয়াছে সন্দেহ নাই। কিন্তু ঐ সংযোগ ব্যাপ্যবৃত্তি নহে। বানর

সমস্ত বৃক্ষ ব্যাপিয়া নাই। তাহার সংযোগও সমস্ত বৃক্ষ ব্যাপিয়া নাই। বানর বৃক্ষের একদেশে অর্থাৎ অগ্র প্রদেশে বা শাখা প্রদেশে আছে বলিয়া তাহার সংযোগও বৃক্ষের একদেশে অবস্থিত সুতরাং অব্যাপ্যবৃত্তি। আমরা যখন কোন যানে আরোহণ করি তখন ঐ যানের সহিত আমাদের সংযোগ হয়, সন্দেহ নাই। ধরিতে গেলে যানের প্রদেশ বিশেষেয় সহিত আমাদের সংযোগ হয়, সমস্ত যানের সহিত সংযোগ হয় না, অতএব ঐ সংযোগও অব্যাপ্যবৃত্তি। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। অব্যাপ্য-বৃত্তিতা সংযোগের স্বভাব ইহাতে বিবাদ নাই। কোন পদার্থই স্বভাবকে অতিক্রম করিতে পারে না, সংযোগও স্বভাব অতিক্রম করিয়া থাকিতে পারে না। কিন্তু নিরবয়ব পদার্থের সংযোগ অব্যাপ্যবৃত্তি হইতে পারে না। কেননা, অব্যাপ্যবৃত্তি কিনা প্রদেশ বিশেষে অর্থাৎ একদেশে অবস্থিত। নিরবয়ব পদার্থের একদেশ নাই। অতএব তাহার সংযোগ একদেশে অবস্থিত হইবে ইহা অসম্ভব। সুতরাং নিরবয়ব পদার্থের সংযোগ হইতে পারে না। ন্যায়মতে কিন্তু আত্মা ও মন উভয়ই নিরবয়ব। এই জন্য তাহাদের সংযোগ অসম্ভব। অব্যাপ্য বৃত্তিত্ব সংযোগের ব্যাপক। সুতরাং অব্যাপ্যবৃত্তিতার নিবৃত্তি হইলে তদ্ব্যাপ্য সংযোগেরও নিবৃত্তি হইবে। ইহা সহজবোধ্য। পক্ষান্তরে সংযোগের স্বভাবের অর্থাৎ অব্যাপ্যবৃত্তিতার ব্যভিচার স্বীকার করিয়া যদি আত্ম-মনঃ-সংযোগের ব্যাপ্য বৃত্তিতাই অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে বলিতে হয়

যে আত্মমনঃসংযোগ আত্মব্যাপী অর্থাৎ আত্মাকে ব্যাপিয়া অবস্থিত। ইহাও সঙ্গত হইতেছে না। কেননা ন্যায়মতে আত্মা বিভু বা পরম-মহৎ-পরিমাণ-যুক্ত। মনঃসংযোগ আত্মব্যাপী হইলে মনও পরম মহৎ পরিমাণ হওয়া সঙ্গত হয়। নৈয়ায়িক মতে কিন্তু মন অণু পরিমাণ। মনের সংযোগ পরম-মহৎ-পরিমাণ-যুক্ত-আত্মার ব্যাপক হইলে ফলে ফলে মনও পরম মহৎ পরিমাণযুক্ত হইয়া পড়ে। ইহা নৈয়ায়িকদিগের স্বসিদ্ধান্ত বিরুদ্ধ। অতএব মনঃসংযোগ বশত আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় একথা বলা যাইতে পারে না। সুতরাং আত্মা জ্ঞান স্বরূপ অর্থাৎ চিদ্রূপ, জ্ঞানের আশ্রয় নহে। বিষয়াকার বুদ্ধিবৃত্তিতে আত্মা প্রতিবিম্বিত হয় বলিয়াই আত্মার বিষয় প্রকাশ সম্পন্ন হয়।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে প্রমাতা অর্থাৎ আত্মা যৎকালে কোন বিষয়ে সন্দিহান হইতেছে, তৎকালেও সে স্বয়ং অসন্দিগ্ধ, যৎকালে কোন বিষয়ে ভ্রান্ত হইতেছে, তৎকালেও স্বয়ং অভ্রান্ত, যৎকালে অপ্রত্যক্ষ কোন বিষয়ের উৎপ্রেক্ষণ বা ঊহ করিতেছে তৎকালেও স্বয়ং প্রত্যক্ষ এবং যৎকালে কোন বিষয় স্মরণ করিতেছে, তৎকালেও স্বয়ং অনুভবসিদ্ধ। প্রাণী মাত্রেই ইহা অস্বীকার করিতে পারে না। প্রকাশ বা জ্ঞান আত্মার আগন্তুক ধর্ম্ম হইলে এরূপ হইতে পারে না। কেননা, যাহা আগন্তুক জ্ঞানের সহিত সম্বদ্ধ, তাহা কখনও পরোক্ষ কখনও বা অপরোক্ষ, কখনও সন্দিগ্ধ, কখনও বা বিপর্য্যস্ত অর্থাৎ বিপরীতভাবে জ্ঞেয় হইয়া থাকে। আগন্তুক জ্ঞানের

সহিত, অর্থাৎ বৃত্তিজ্ঞানের সহিত বিষয়ের অর্থাৎ ঘটাদির সম্বন্ধ হয় বলিয়া ঘটাদি বিষয় কখনও অপ্রত্যক্ষ, কখনও সন্দিগ্ধ, কখনও বা বিপর্য্যস্ত হইয়া থাকে। আত্মা সেরূপ হয় না। সুতরাং আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ। আত্মা যখন আগন্তুক প্রকাশ নহে, কিন্তু প্রকাশ স্বরূপ, তখন নিত্য প্রত্যক্ষ বা নিত্য ভাসমান একথা বলাই বাহুল্য। যাহা জ্ঞেয় নহে অর্থাৎ পরপ্রকাশ্য নহে অথচ ভাসমান, তাহাই স্বপ্রকাশ। যাহার সম্বন্ধে ব্যাবহারিক বাধবুদ্ধি নাই এবং যাহা **ভাসতে** এই শব্দের লক্ষ্য, তাহাকেই ভাসমান বলা যায়। ঘটাদির ন্যায় ভান-বিষয়ত্ব দ্বারা ভাসমানত্ব আত্মার নাই। নিরুপাধিক আত্মা জ্ঞেয় নহে, কিন্তু উপাধি সম্পর্কে কদাচিৎ আত্মাও জ্ঞেয় হইতে পারে। আত্মা সর্ব্বকালেই অপরোক্ষ অতএব আত্মা স্বপ্রকাশ। আত্মার যদি নিত্য-সাক্ষাৎকারত্ব না থাকে, তবে অন্যান্য বস্তুর ন্যায় আত্মার বিষয়েও কদাচিৎ সংশয় উপস্থিত হইতে পারে অর্থাৎ আমি আছি কিনা, এইরূপ সংশয় হইতে পারে। তাহা হয় না, এইজন্য আত্মা নিত্য-সাক্ষাৎকার স্বরূপ। আত্মা স্বয়ংপ্রকাশ না হইলে প্রমাণের প্রবৃত্তিই হইতে পারে না। প্রমাতা প্রমাণ প্রবৃত্তির পূর্ব্বে সিদ্ধ না হইলে প্রমাণের প্রবৃত্তি কিরূপে হইতে পারে? প্রমাণ অচেতন, এই জন্য প্রমাণ স্বয়ং প্রবৃত্ত হইতে পারে না। অতএব বলিতে হইতেছে যে প্রমাতাই প্রমাণের প্রবর্ত্তয়িতা। প্রমাতা স্বয়ং সিদ্ধ না থাকিলে প্রমাণের প্রবর্ত্তয়িতা হইতে পারে না। সুতরাং প্রমাতা প্রমাণ প্রবৃত্তির পূর্ব্বেও

সিদ্ধ ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। তবেই দেখা যাইতেছে যে আত্মসিদ্ধি প্রমাণ-সাপেক্ষ নহে। আত্মা স্বতঃসিদ্ধ। আত্মা স্বতঃসিদ্ধ হইলে আত্মবিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তির পূর্ব্বেও আত্মা সিদ্ধ, ইহাতে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। তাহা হইলেই আত্মা স্বয়ং প্রকাশ, ইহা প্রকারান্তরে সিদ্ধ হইতেছে।

বৃহদারণ্যকোপনিষদের একটী আখ্যায়িকাতে আত্মার স্বয়ংজ্যোতিষ্ট্ব অর্থাৎ স্বপ্রকাশত্ব প্রতিপাদিত হইয়াছে। ঐ আখ্যায়িকাটীর একাংশ এস্থলে বিবৃত হইতেছে। এক সময়ে ব্রহ্মবাদী মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য বিদেহাধিপতি মহারাজ জনকের নিকট উপস্থিত হইয়াছিলেন। মহারাজ জনক যাজ্ঞবল্ক্যের নিকট প্রশ্ন করিলেন যে এই কার্য্য-করণ-সংঘাত অর্থাৎ ইন্দ্রিয়যুক্ত স্থূল শরীর কোন্ জ্যোতির সাহায্যে ব্যবহার নির্ব্বাহ করিতেছে? যাজ্ঞবল্ক্য উত্তর করিলেন হে সম্রাট্! আদিত্য জ্যোতির সাহায্যে এই পুরুষ অর্থাৎ কার্য্য-করণ-সংঘাত নিজের আবশ্যকীয় ব্যবহার সম্পাদন করে। অর্থাৎ পুরুষের নিজের অবয়ব-ভূত কোন জ্যোতি নাই, পৃথগ্‌ভূত আদিত্য জ্যোতির সাহায্যে সে দর্শন গমনাদিরূপ প্রয়োজনীয় ব্যবহার সম্পন্ন করে। জনক বলিলেন যে, আদিত্য জ্যোতির সাহায্যে পুরুষ দর্শনাদি ব্যবহার নির্ব্বাহ করে ইহা সত্য, পরন্তু আদিত্য অস্তমিত হইলে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন যে তৎকালে চন্দ্রমার জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়।

জনক তাহা স্বীকার করিয়া পুনরপি প্রশ্ন করিলেন যে আদিত্য ও চন্দ্রমা উভয় অস্তমিত হইলে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার হইয়া থাকে? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন যে তৎকালে অগ্নির আলোকের সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়। জনক পুনরপি জিজ্ঞাসা করিলেন যে, যে সময়ে আদিত্য ও চন্দ্রমা অস্তমিত অগ্নিও উপশান্ত হইয়াছে সে সময়ে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার নিষ্পন্ন হয়? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন যে সে সময়ে বাক্ অর্থাৎ শব্দ ও গন্ধাদির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার নিষ্পন্ন হয়। অর্থাৎ তৎকালে শব্দ ও গন্ধাদিই পুরুষের পক্ষে জ্যোতির কার্য্য সম্পন্ন করে। যে সময়ে আদিত্য ও চন্দ্রমা অস্তমিত, অগ্নি উপশান্ত, আকাশ ঘোর ঘনঘটাপরিব্যাপ্ত, গাঢ় অন্ধকারে সমস্ত সমাচ্ছন্ন, যে সময়ে নিজের হস্তও ভালরূপে পরিলক্ষিত হয় না, সে সময়ে কোন শব্দ উচ্চারিত হইলে বা কোন গন্ধ আঘ্রাত হইলে ঐ শব্দের সহিত শ্রবণেন্দ্রিয়ের বা ঐ গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সম্পর্ক বশতঃ শ্রোত্রেন্দ্রিয় বা ঘ্রাণেন্দ্রিয় তদ্দ্বারা প্রদীপ্ত হয়। ইন্দ্রিয় প্রদীপ্ত হইলে অন্তঃকরণে বিবেকের প্রাদুর্ভাব হয়। তদ্দ্বারা পুরুষের চেষ্টা হইয়া থাকে। মনে করুন্, কোন ব্যক্তির একটী কুক্কুর বা গর্দ্দভ গৃহাগত হয় নাই, অগ্নিও উপশান্ত হইয়াছে বলিয়া অগ্নির আলোকের সাহায্যে অনুসন্ধান করিয়া তাহাকে গৃহে আনয়ন করিবার সম্ভাবনা নাই। এমন সময়ে যদি সেই কুক্কুর বা গর্দ্দভ কোনরূপ শব্দ উচ্চারণ করে, তবে ইহা আমার কুক্কুরের বা গর্দ্দভের শব্দ, এইরূপ নিশ্চয়

করিয়া ঐ ব্যক্তি শব্দ লক্ষ্য করিয়া গমন করে, এবং যাইয়া তাহার অভিলষিত প্রাণীকে গৃহে আনয়ন করিতে সমর্থ হয়। এস্থলে শব্দের সাহায্যেই পুরুষের ব্যবহার বা চেষ্টা হইয়াছে। সুতরাং শব্দই জ্যোতির কার্য্য করিয়াছে বলিয়া শব্দকে জ্যোতি বলা অসঙ্গত হয় না। গন্ধাদি স্থলেও এইরূপ বুঝিতে হইবে। জনক পুনরপি প্রশ্ন করিলেন, আদিত্য ও চন্দ্রমা অস্তমিত, অগ্নি উপশান্ত, শব্দ গন্ধাদিরও প্রচার নাই এতাদৃশ অবস্থাতে অর্থাৎ স্বপ্নাবস্থাতে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়? স্বপ্নাবস্থাতেও দর্শন, শ্রবণ, বন্ধু-সমাগম ও গমনাগমনাদি ব্যবহার অনুভূত হয়, তৎকালে আদিত্যাদি কোন বাহ্য জ্যোতির বিকাশ নাই, অথচ জ্যোতির কার্য্যভূত ব্যবহার পরিলক্ষিত হইতেছে। সুতরাং জ্যোতির কার্য্যভূত ব্যবহার হয় বলিয়াই বুঝিতে হইবে যে, সে সময়েও কোনরূপ জ্যোতির সহায়তা আছে। এইজন্য জিজ্ঞাসা হইতেছে যে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে স্বপ্ন ব্যবহার সম্পন্ন হয়? যাজ্ঞবল্ক্য উত্তর করিলেন যে স্বপ্নাবস্থায় আত্মাই পুরুষের জ্যোতি। অর্থাৎ তৎকালে বাহ্য জ্যোতির অভাব হইলেও আত্মা স্বয়ংজ্যোতি বলিয়া আত্মার জ্যোতিতেই সমস্ত স্বপ্ন ব্যবহার সম্পন্ন হয়। জাগ্রদবস্থায় দেখা গিয়াছে যে, ইন্দ্রিয়বর্গের অনুগ্রাহক ব্যতিরিক্ত জ্যোতি দ্বারা ব্যবহার নির্ব্বাহ হয়, স্বপ্নাবস্থার ব্যবহারও ব্যবহার বটে, অতএব তাহাও কোন ব্যতিরিক্ত জ্যোতির সাহায্যে সম্পন্ন হইবে, এরূপ অনুমান করিবার কারণ আছে। জাগ্রদবস্থাতে যে

সকল অনুভব করা হয়, ঐ অনুভব জনিত বাসনা অনুসারে স্বপ্ন ব্যবহার হইয়া থাকে, সন্দেহ নাই। কেননা, স্বপ্নদ্রষ্টা স্বপ্নে, দৃষ্টপূর্ব্ব বস্তুই দর্শন করিয়া থাকে, অদৃষ্ট পূর্ব্ব শাকদ্বীপাদি গত বস্তু দর্শন করে না। এতাবতা স্বপ্ন দর্শনে সংস্কারের অপেক্ষা থাকিলেও স্বপ্নদর্শন স্মৃতি নহে। উহা অনুভব। কারণ, স্বপ্নোত্থিত ব্যক্তির, **স্বপ্নে রথমদ্রাক্ষং** অর্থাৎ স্বপ্নে রথ দেখিয়াছি এরূপ বোধ হইয়া থাকে, স্বপ্নে রথ স্মরণ করিয়াছি এরূপ বোধ হয় না। মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে স্বপ্নে দ্রষ্টব্য বিষয় নাই, দৃষ্টিসাধন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ও বিলীন, ইন্দ্রিয়ের অনুগ্রাহক আদিত্যাদি জ্যোতি নাই, অথচ জাগ্রদবস্থার ন্যায় ব্যবহার হইতেছে। ফলত, স্বপ্নাবস্থায় আত্মাই রথাদি দ্রষ্টব্য বিষয় ও দৃষ্টি-সাধনাদি সমস্তই সৃষ্টি করেন। অর্থাৎ তৎকালে কর্ম্মানু-সারে অন্তঃকরণে যে বৃত্তি উদ্ভূত হয়, তদাশ্রিত বাসনা মাত্র রথাদ্যাকারে দৃষ্ট হইয়া থাকে। জড় স্বরূপ বাসনা যে জ্যোতি দ্বারা পরিদৃষ্ট হয়, তাহাই আত্মজ্যোতিঃ। কোশ হইতে অসি যেমন পৃথক্ পদার্থ, বুদ্ধি হইতে আত্মাও সেইরূপ পৃথক্ পদার্থ। স্বপ্নাবস্থায় এতাদৃশ বিবেক অপেক্ষা-কৃত সহজ সাধ্য। কেননা, স্বপ্নাবস্থায় বস্তুগত্যা বিষয়াদি নাই, কেবল বুদ্ধ্যাশ্রিত বাসনা মাত্র আছে। বলা বাহুল্য যে বুদ্ধ্যাশ্রিত বাসনা বুদ্ধি হইতে অতিরিক্ত নহে। তাদৃশ বাসনা যে জ্যোতি দ্বারা দৃশ্য হয়, সে জ্যোতি বুদ্ধি হইতে পৃথক্ পদার্থ হইবে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। আত্মার স্বয়ং জ্যোতিষ্ট্ব নিরতিশয়। কেননা,

আত্মজ্যোতি, সকলের অবভাসক, অথচ অন্য দ্বার অবভাস্য নহে।

আত্মা জ্ঞানের অবভাস্য অর্থাৎ জ্ঞান দ্বারা আত্মাকে *জানা যায়, একল্পনা সমীচীন বলা যাইতে পারে না। কেননা, যে জানে সে কর্ত্তা, যাহাকে জানা যায় সে কর্ম্ম।* কর্ত্তা ও কর্ম্ম এক হইতে পারে না। কর্ত্তৃত্ব ও কর্ম্মত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম। বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের এক স্থানে সমাবেশ অসম্ভব। দেখিতে পাওয়া যায় যে, পচন ক্রিয়ার কর্ত্তা পাচক, এবং কর্ম্ম, পাচ্য তণ্ডুলাদি। পাচক পচন ক্রিয়ার কর্ম্ম নহে। গমন ক্রিয়ার কর্ত্তা গন্তা পুরুষ, কর্ম্ম গন্তব্য গ্রামাদি। গন্তা পুরুষ গমন ক্রিয়ার কর্ম্ম নহে। দর্শন ক্রিয়ার কর্ত্তা দ্রষ্টা পুরুষ, কর্ম্ম দ্রষ্টব্য ঘটপটাদি। দ্রষ্টা পুরুষ দর্শন ক্রিয়ার কর্ম্ম নহে। জ্ঞান ক্রিয়ার কর্ত্তা জ্ঞাতা, কর্ম্ম জ্ঞেয় বিষয়। জ্ঞাতা জ্ঞান ক্রিয়ার কর্ম্ম হইতে পারে না।

প্রশ্ন হইতে পারে যে আত্মা জ্ঞান ক্রিয়ার কর্ম্ম না হইলে আত্ম-জ্ঞানের উপদেশ কিরূপে সঙ্গত হইতে পারে? ইহার উত্তর পূর্ব্বেই একরূপ প্রদত্ত হইয়াছে। অর্থাৎ নিরুপাধিক আত্মা অজ্ঞেয় হইলেও কোনরূপ উপাধি অবলম্বনে আত্মা জ্ঞেয় হইতে পারে। কেননা ঐ উপাধি জ্ঞেয় বটে। অধিকন্তু আত্মবিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তি হইবার বাধা নাই। সুতরাং আত্মবিষয়ক বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান উপদিষ্ট হওয়াতে কোন বিরোধের আশঙ্কা হইতে পারে না। প্রকাশরূপ আত্মাতে চিৎপ্রকাশের অপেক্ষা নাই। এইজন্য আত্মা অজ্ঞেয় অর্থাৎ পরপ্রকাশ্য নহে।

ফলকথা আত্মা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান দ্বারা প্রকাশিত হন না। তিনিই স্ববিষয়ক বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞানকে প্রকাশিত করেন। আবশ্যক বোধ হইলে ইহা যথা স্থানে বিবৃত হইবে। যাঁহারা জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম বলিয়া স্বীকার করেন, তাঁহাদের মতেও জ্ঞান স্বপ্রকাশ নহে। কেননা, তাঁহাদের মতে জ্ঞান, জ্ঞানান্তর দ্বারা গৃহীত হয়। যে জ্ঞান দ্বারা পূর্ব্বজ্ঞান গৃহীত হয় সে জ্ঞানের নাম অনুব্যবসায়, যে জ্ঞান গৃহীত হয়, তাহার নাম ব্যবসায়। **অয়ং ঘটঃ** ইহা ব্যবসায়। **ঘটমহং জানামি** অর্থাৎ আমি ঘট জানিতেছি ইহা অনুব্যবসায়। এই অনুব্যবসায়ে ঘট জ্ঞান প্রত্যক্ষীকৃত হইতেছে। কিন্তু জ্ঞান, জ্ঞানান্তর গ্রাহ্য, ইহা স্বীকার করিলে ঐ গ্রাহক জ্ঞানও জ্ঞানান্তর গ্রাহ্য হইবে, এইরূপে অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। অতএব আত্মা স্বয়ং প্রকাশ এই বৈদিক সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন।

অথ যো বেদেদং জিঘ্রাণীতি স আত্মা।

অর্থাৎ যিনি জানেন যে আমি ইহা আঘ্রাণ করিতেছি, তিনি আত্মা। এই শ্রুতিতে **যো বেদ স আত্মা** এই মাত্র না বলিয়া **যো বেদেদং জিঘ্রাণীতি** এইরূপ বলার তাৎপর্য্য বর্ণনাকালে ব্রহ্মবিদ্যাভরণ কর্ত্তা বলেন যে **জিঘ্রাণীতি** ইহা দ্বারা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান বলা হইয়াছে, **যো বেদ** ইহা দ্বারা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞানের অবভাসক নিত্য চৈতন্য বলা হইয়াছে। অর্থাৎ ঘ্রাণাদি জন্য গন্ধাদি জ্ঞানের অনুসন্ধান সিদ্ধির জন্য আত্মার জ্ঞানরূপত্ব বলিতে হইবে। অনুসন্ধান, জ্ঞানান্তরকৃত হইলে অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। অতএব

আত্মা জ্ঞান স্বরূপ। জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম নহে। অগ্নির উষ্ণতা যেমন অগ্নি হইতে ভিন্ন নহে, সবিতার প্রকাশ যেমন সবিতা হইতে ভিন্ন নহে, আত্মার বোধও সেইরূপ আত্মা হইতে ভিন্ন নহে। আত্মা নিত্য বোধ স্বরূপ। বেদান্ত শাস্ত্রে নিত্য বোধ স্বরূপ আত্মা সাক্ষী বলিয়া অভিহিত। আর একটী কথা বিবেচনা করা উচিত। বেদান্ত মতে জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদ নাই। ব্রহ্মই জীবভাবাপন্ন হন্ ইহাই বেদান্ত সিদ্ধান্ত। বেদান্ত মতে ব্রহ্ম জ্ঞানস্বরূপ ও স্বয়ং জ্যোতি। ব্রহ্ম জ্ঞান স্বরূপ হইলে ব্রহ্মাভিন্ন জীবও জ্ঞান স্বরূপ হইবে। ইহা সুধীগণ অনায়াসে বুঝিতে পারিবেন। তজ্জন্য অধিক বলা নিষ্প্রয়োজন।

আপত্তি হইতে পারে যে আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলে সর্ব্বসময়ে সর্ব্ববস্তুর ভান হইতে পারে। অধিকন্তু ইন্দ্রিয়বর্গের আনর্থক্য উপস্থিত হয়। কিন্তু আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলে সর্ব্বসময়ে সর্ব্ববস্তুর ভান কেন হইবে, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। আত্মা সুখস্বরূপ বলিয়া সমস্ত বস্তুর সুখ হইবে ইহা যেমন অসঙ্গত, আত্মা জ্ঞানস্বরূপ হইলে সমস্ত বস্তুর জ্ঞান হইবে, ইহাও সেইরূপ অসঙ্গত। যাহা হউক্, উক্ত আপত্তির উত্তর পূর্ব্বেই একরূপ প্রদত্ত হইয়াছে। আত্মা স্বত অসঙ্গ ইহা শ্রুতি-সিদ্ধ। শ্রুতি বলিয়াছেন

असङ्गोह्ययं पुरुषः।

অর্থাৎ আত্মা অসঙ্গ। অসঙ্গ আত্মার সহিত বিষয়ের

সাক্ষাৎ কোন সংবন্ধ নাই। বিষয়ের সহিত কোনরূপ সংবন্ধ না হইলে বিষয়ের ভান হয় না। সুতরাং আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলেও সর্ব্বদা বিষয় ভান হইবার কারণ নাই। প্রদীপ প্রকাশ-স্বরূপ। কিন্তু গৃহমধ্যস্থ প্রদীপ গৃহমধ্যস্থ বস্তুর প্রকাশ করিতে পারে। অন্য-স্থান-স্থিত বস্তুর প্রকাশ করিতে পারে না। কারণ, গৃহমধ্যস্থ বস্তুর সহিত গৃহমধ্যস্থ প্রদীপের সংবন্ধ আছে। অন্য-স্থান-স্থিত বস্তুর সহিত অর্থাৎ বহিঃস্থিত বস্তুর সহিত গৃহমধ্যস্থ প্রদীপের কোনরূপ সংবন্ধ নাই। আত্মা স্বতঃ অসঙ্গ বলিয়া বিষয়ের সহিত আত্মার স্বাভাবিক কোনরূপ সংবন্ধ নাই। এইজন্য আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলেও সর্ব্বদা সর্ব্ববস্তুর ভান হইতে পারে না। যখন বিষয়ের সহিত প্রদীপকল্প-আত্ম-জ্যোতির সংবন্ধ সংঘটিত হয় তখন বিষয়ের ভান হইয়া থাকে। অসঙ্গ আত্মার সহিত বিষয়ের সাক্ষাৎ ভাবে সংবন্ধ হইতে পারে না। কিন্তু বিষয় বুদ্ধ্যারূঢ় হইলে অর্থাৎ বুদ্ধির বিষয়াকারে বৃত্তি হইলে ঐ বৃত্তি সত্ত্বপ্রধান সুতরাং স্বচ্ছ বলিয়া আত্ম-জ্যোতি বুদ্ধি বৃত্তিতে প্রতিফলিত বা প্রতিবিম্বিত হইয়া থাকে। তাহা হইলেই বিষয় ভান সম্পন্ন হয়। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে আত্ম-জ্যোতির সাহায্য ভিন্ন বিষয়ের ভান হয় না এবং আত্ম-জ্যোতি সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকিলেও বিষয় বুদ্ধ্যারূঢ় না হইলে আত্ম-জ্যোতির সহিত বিষয়ের সংবন্ধ সম্পন্ন হয় না বলিয়া তৎকালে বিষয়ের ভান হইতে পারে না। যদি তাহাই হইল, তবে ইন্দ্রিয়বর্গের আনর্থক্যের আপত্তি

নিতান্তই ভিত্তিশূন্য হইয়া পড়িতেছে। কেননা, ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের সাহায্য না হইলে গন্ধাদি বিষয় বুদ্ধ্যারূঢ় হইতেই পারে না। অর্থাৎ ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের সাহায্য ভিন্ন গন্ধাদি বিষয়িণী বুদ্ধি বৃত্তি হইতে পারে না। সুতরাং ইন্দ্রিয়বর্গের সম্পূর্ণ সার্থকতা আছে। উহার নিরর্থকত্বের আপত্তি অসঙ্গত। শ্রুতিও বলিয়াছেন

দর্শনায় চক্ষুঃ। গন্ধায় ঘ্রাণং।

দর্শনাকার অর্থাৎ রূপবিষয়িণী বুদ্ধি বৃত্তির জন্য চক্ষুরিন্দ্রিয়। এবং গন্ধাকার বুদ্ধিবৃত্তির জন্য ঘ্রাণেন্দ্রিয় ইত্যাদি। ইন্দ্রিয় সাহায্যে কিরূপে বুদ্ধির গন্ধাদ্যাকার বৃত্তি সমুৎপন্ন হয়, তাহা স্থানান্তরে প্রদর্শিত হইয়াছে বলিয়া এখানে প্রদর্শিত হইল না।

পঞ্চম লেক্‌চর।

আত্মা।

বেদান্ত মতে আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ, ইহা বলা হইয়াছে। তৎসম্বন্ধে নৈয়ায়িক আচার্য্যগণের কতিপয় আপত্তিরও আলোচনা করা হইয়াছে। এখন তাঁহাদের আর একটী আপত্তির আলোচনা করা যাইতেছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতে ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃ-সংযোগ জ্ঞানসামান্যের কারণ, সুষুপ্তি কালে পুরীতৎ-নামক নাড়ীতে মনের অবস্থিতি হয়। পুরীতৎ নাড়ীতে ত্বক্ বা চর্ম্ম নাই। সুতরাং জ্ঞানসামান্যের কারণ নাই বলিয়া সুষুপ্তি কালে কোন জ্ঞান হয় না। কারণের অভাবে কার্য্য হয় না। সুষুপ্তি কালে জ্ঞানসামান্যের কারণ নাই বলিয়া তৎকালে জ্ঞান সামান্যের অভাব আছে, অর্থাৎ সুষুপ্তি কালে কোনও জ্ঞান নাই, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। এইরূপ মূর্চ্ছাবস্থায় জ্ঞান থাকে না। মূর্চ্ছা-কালে কিরূপ অবস্থা হইয়াছিল, মূর্চ্ছাপগমে, মূর্চ্ছিত ব্যক্তি ইহা জিজ্ঞাসিত হইলে বলিয়া থাকে, যে মূর্চ্ছাকালে আমার কিছুমাত্র চৈতন্য ছিল না। চৈতন্য কিনা জ্ঞান। প্রমাণিত হইল যে সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে জ্ঞান থাকে না। কিন্তু তৎকালেও আত্মা থাকে এ বিষয়ে মতভেদ নাই। আত্মা জ্ঞানস্বরূপ হইলে সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে জ্ঞান

বিচ্ছিন্ন হয় অর্থাৎ জ্ঞানের অভাব হয় বলিয়া আত্মারও অভাব হইতে পারে। সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে আত্মার অভাব হয়, ইহা কেহই স্বীকার করেন না। সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে যখন জ্ঞান থাকে না, কিন্তু আত্মা থাকে, তখন আত্মা জ্ঞান-স্বরূপ হইতে পারে না ইহা বলাই বাহুল্য। অতএব এইরূপ বলা উচিত, যে আত্মা আকাশের ন্যায় পদার্থান্তর। জ্ঞান, শব্দের ন্যায় আত্মার বিশেষ গুণ। আকাশের বিশেষ গুণ শব্দ। স্বকারণ বশতঃ আকাশে শব্দ সমুৎপন্ন ও বিনষ্ট হয়। এই জন্য শব্দ আকাশের ধর্ম্ম। ধর্ম্মের অভাব হইলে ধর্ম্মীর অভাব হয় না। ধর্ম্মের অভাবেও ধর্ম্মী বর্ত্তমান থাকে। সুতরাং আকাশ সর্ব্বদা বর্ত্তমান। তাহার ধর্ম্ম শব্দ সময় বিশেষে উৎপন্ন এবং সময় বিশেষে বিনষ্ট হয় মাত্র। আত্মার সম্বন্ধেও এইরূপ বিবেচনা করা কর্ত্তব্য। আত্মা আকাশের ন্যায় একটী স্বতন্ত্র পদার্থ। শব্দ যেমন আকাশের বিশেষ গুণ, জ্ঞান সেইরূপ আত্মার বিশেষ গুণ। আকাশের গুণ বা ধর্ম্ম শব্দ যেমন সময় বিশেষে সমুৎপন্ন এবং সময় বিশেষে বিনষ্ট হয়, আত্মার বিশেষ গুণ বা ধর্ম্ম জ্ঞানও সেইরূপ সময় বিশেষে সমুৎপন্ন এবং সময় বিশেষে বিনষ্ট হয়। অতএব আকাশ যেমন শব্দ স্বরূপ নহে, শব্দ আকাশের ধর্ম্ম মাত্র, আত্মাও সেইরূপ জ্ঞান স্বরূপ নহে, জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম মাত্র। আরও বিবেচনা করা উচিত যে আত্মার নিত্যত্ব অবিসংবাদিত-রূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ কিন্তু প্রত্যক্ষ সিদ্ধ।

ঘটজ্ঞানমুৎপন্নং পটজ্ঞানং বিনষ্টং রূপজ্ঞানং নশ্যতি রস-জ্ঞানমুৎপদ্যতে।

অর্থাৎ ঘটজ্ঞান উৎপন্ন, পটজ্ঞান বিনষ্ট, রূপজ্ঞান নষ্ট হই-তেছে, রসজ্ঞান উৎপন্ন হইতেছে, ইত্যাদিরূপে জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ সকলের অনুভব সিদ্ধ। এবং রূপজ্ঞান রসজ্ঞান ইত্যাদিরূপে বিষয় ভেদে, প্রত্যক্ষ জ্ঞান অনুমান জ্ঞান ইত্যাদিরূপে স্বরূপ ভেদে, জ্ঞানের ভেদ সর্ব্ব প্রসিদ্ধ। যাহা রূপজ্ঞান তাহা রসজ্ঞান নহে, যাহা প্রত্যক্ষ জ্ঞান তাহা অনুমান জ্ঞান নহে। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। সুতরাং রূপজ্ঞান ও রসজ্ঞানাদির পরস্পর ভেদ সর্ব্বসম্মত। রূপজ্ঞান ও রসজ্ঞানাদি পরস্পর ভিন্ন হইলে উহারা যে এক নহে পৃথক্ পৃথক্ তাহা আর বলিয়া দিতে হয় না। অতএব রূপজ্ঞান রসজ্ঞান নহে; রসজ্ঞান হইতে ভিন্ন, অর্থাৎ জ্ঞানান্তর। তবেই প্রতিপন্ন হইতেছে যে রূপজ্ঞান কালে রসজ্ঞান নাই, রসজ্ঞান কালে রূপজ্ঞান নাই। কেননা, জ্ঞানগুলি ক্রমে হইয়া থাকে, এক সময়ে অনেক জ্ঞান হয় না। রূপজ্ঞান কালে রূপজ্ঞান ছিল বটে, কিন্তু রসজ্ঞান কালে তাহা নাই। এবং রূপজ্ঞান কালে রসজ্ঞান ছিল না, রসজ্ঞান কালে তাহা আছে। যাহা এক সময়ে থাকিয়া অন্য সময়ে থাকে না, তাহার বিনাশ এবং যাহা এক সময়ে না থাকিয়া অন্য সময়ে থাকে, তাহার উৎপত্তি অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, যাহা এক সময়ে ছিল, বিনাশ না হইলে তাহার সময়ান্তরে অনবস্থিতি হইতে পারে না। এবং যাহা এক সময়ে

ছিল না, উৎপত্তি না হইলে সময়ান্তরে তাহার অবস্থিতি হইতে পারে না।

এইরূপেও জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ সিদ্ধ হইতেছে। জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ আছে, আত্মার উৎপত্তি বিনাশ নাই। অতএব আত্মা জ্ঞান স্বরূপ নহে। জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম মাত্র। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ উক্তরূপে আত্মার জ্ঞানস্বরূপত্ব স্বীকার না করিয়া জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। নৈয়ায়িক আচার্য্য-গণের উক্ত যুক্তি নিরাকৃত না হইলে, আত্মা জ্ঞানস্বরূপ এই বেদান্ত সিদ্ধান্ত সমর্থিত হইতে পারে না। এইজন্য নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের উল্লিখিত যুক্তির কিঞ্চিৎ সমা-লোচনা করা যাইতেছে।

সুধীদিগকে বলিয়া দিতে হইবে না যে নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ ও পরস্পর ভেদের প্রতি লক্ষ্য করিয়া আত্মার জ্ঞান স্বরূপত্ব বিষয়ে আপত্তি তুলিয়াছেন। বেদান্ত মতে কিন্তু বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান আত্মা নহে। বৃত্তির অবভাসক নিত্য চৈতন্যই আত্মা। সুতরাং নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের তর্ক বেদান্তমতের বিরুদ্ধে উত্থিত হওয়া ত দূরের কথা, উহা বেদান্তমতের সমীপস্থই হইতে পারে না। আত্মা নিত্য চৈতন্যস্বরূপ, ইহা প্রমাণিত হইয়াছে। তদ্দারাও নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের আপত্তির অকিঞ্চিৎকরত্ব প্রতিপন্ন হয়। তথাপি কিয়ৎ পরিমাণে নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতের অনুসরণ করিয়া তাঁহাদের তর্কের সমালোচনা করিলেও উহা অসার বলিয়া

প্রতিপন্ন হইতে পারে। অতএব নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের তর্কের কিঞ্চিৎ সমালোচনা করা যাইতেছে।

ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, তদ্ভিন্ন কোন জ্ঞান হয় না। সুষুপ্তি কালে মন পুরীতৎ নামক নাড়ীতে অবস্থিত হয়, ঐ নাড়ীতে ত্বক্ বা চর্ম্ম নাই, এইজন্য তৎকালে জ্ঞান হয় না। আত্মমনঃসংযোগ মাত্র জ্ঞানের কারণ হইলে সুষুপ্তি কালেও আত্মমনঃসংযোগ অব্যাহত রহিয়াছে বলিয়া তৎকালেও জ্ঞানের উৎপত্তি হইতে পারে। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বিবেচনা করেন যে সুষুপ্তিকালে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না। এইজন্য তাঁহারা বলেন যে আত্মমনঃসংযোগ মাত্র জ্ঞানের কারণ নহে, ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগও জ্ঞানের কারণ। কিন্তু এতদ্বিষয়ে বিবেচ্য এই যে সুষুপ্তি কালে পুরীতৎ নামক নাড়ীতে মন অবস্থিত হয় ইহা শ্রুতিতে উক্ত হইয়াছে। অতএব সুষুপ্তি কালে পুরীতৎ নামক নাড়ীতে মন অবস্থিত হয়, ইহার যেমন প্রমাণ আছে, ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, ইহার অর্থাৎ এই কল্পনার সেরূপ কোন প্রমাণ নাই।

নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ সুষুপ্তি কালে কোন জ্ঞান হয় না এইরূপ কল্পনা করিয়া তাহার উপপত্তির জন্য অর্থাৎ সুষুপ্তি কালে যে কোনরূপ জ্ঞান হয় না, তাহা সমর্থন করিবার জন্য ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। কেননা, স্পষ্টই দেখা যাইতেছে যে সুষুপ্তি কালে কোন

জ্ঞান হয় না ইহাই উক্ত কল্পনার অর্থাৎ ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ এতাদৃশ কল্পনার মূল বা ভিত্তি। সুষুপ্তিকালেও জ্ঞান হয়, ইহা প্রমাণ করিতে পারিলে নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের উক্ত কল্পনা অর্থাৎ ত্বঙ্মনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ এই কল্পনা ভিত্তিশূন্য বা নির্ম্মূল বলিয়া অগ্রাহ্য হইবে, ইহা সহজে প্রতীয়মান হয়। সুষুপ্তিকালেও জ্ঞান হয় ইহা সমর্থন করিতে পারিলে উক্ত কল্পনা কেবল নির্ম্মূল নহে, অসঙ্গতও হইবে। কেননা, সুষুপ্তি কালে জ্ঞান হইতেছে। অথচ উক্ত কল্পনা অনুসারে তাহা হইতে পারে না। জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশের এবং ভেদের প্রতীতি সম্বন্ধেও এইরূপ বলা যাইতে পারে। অর্থাৎ জ্ঞানের নিত্যত্ব এবং একত্ব যদি প্রমাণিত হয়, তবে উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি এবং ভেদ প্রতীতি ঔপাধিক বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে। অর্থাৎ উপাধির উৎপত্তি বিনাশ অনুসারে জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি এবং উপাধির ভেদ অনুসারে জ্ঞানের ভেদ-প্রতীতি সমর্থিত হইবে। পক্ষান্তরে জ্ঞানের নিত্যত্ব এবং একত্ব প্রমাণিত না হইলে উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি এবং ভেদ প্রতীতি বলে জ্ঞানের বাস্তবিক উৎপত্তি বিনাশ এবং বাস্তবিক ভেদ প্রতিপন্ন হইবে। ঔপাধিক উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি ও ঔপাধিক ভেদ প্রতীতি অনেক স্থলে দেখিতে পাওয়া যায়। **নীলং ঘটং বিধেহি** অর্থাৎ নীল ঘট কর এই বাক্যের দুইরূপ তাৎপর্য্য হইতে পারে। যদি ঘট বিদ্যমান না থাকে তবে নীল গুণ ও তদাশ্রয় ঘট এই উভয়ের করণ

বুঝাইবে। যদি ঘট বিদ্যমান থাকে, তবে ঘটের নীলগুণ মাত্রের করণ বুঝাইবে। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন,

নীলং ঘটং বিধেহীতি লোকেঽপি দ্বয়মিষ্যতে।

ক্বচিন্নীলগুণস্যাপি বিশিষ্টস্য বিধিঃ ক্বচিৎ॥

অর্থাৎ **নীলং ঘটং বিধেহি** এই বাক্যে লোকে দুইরূপ অভিপ্রায় লক্ষিত হয়, কোন স্থলে নীল গুণের করণ, কোন স্থলে বা নীল-গুণ-বিশিষ্ট ঘটের করণ প্রতীত হয়। নীল গুণমাত্রের করণ স্থলে ঘটের করণ না থাকিলেও তদীয় বিশেষণ নীল গুণের করণ আছে বলিয়াই **নীলং ঘটং বিধেহি** এই বাক্যে নীল গুণবিশিষ্ট ঘটের করণ বলা হইয়াছে। অপিচ। একটী মত আছে যে সত্তা একমাত্র পদার্থ। তাহা স্বত এক হইলেও সম্বন্ধি ভেদে তাহার ভেদ অঙ্গীকৃত হয়। সম্বন্ধি ভেদে ভিন্ন হইয়াই সত্তা জাতিরূপে অভিহিত হয়। পূর্ব্বাচার্য্য বলিয়াছেন,—

সম্বন্ধিভেদাৎ সত্তৈব ভিদ্যমানা গবাদিষু।

জাতিরিত্যুচ্যতে তস্যাং সর্ব্বে শব্দা ব্যবস্থিতাঃ॥

অর্থাৎ গোমহিষাদিতে সম্বন্ধি ভেদে ভিদ্যমানা সত্তাই জাতিরূপে কথিত হয়। জাতিই সমস্ত শব্দের অর্থ। এস্থলে সত্তা বস্তুগত্যা এক হইলেও সম্বন্ধি ভেদে তাহার ভেদ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। আরও বলিতে পারা যায় যে, মীমাংসক মতে শব্দ নিত্য। প্রদীপ যেমন ঘটাদির ব্যঞ্জক, ধ্বনি সেইরূপ শব্দের ব্যঞ্জক। শব্দ নিত্য হইলেও তদভিব্যঞ্জক ধ্বনির উৎপত্তি বিনাশ দ্বারা কখন কখন শব্দেরও উৎপত্তি বিনাশ প্রতীত হইয়া থাকে। এবং

গকারাদি বর্ণ প্রত্যেকে এক হইলেও অভিব্যঞ্জক ধ্বনির ভেদ অনুসারে কদাচিৎ ভিন্ন ভিন্ন রূপেও প্রতীয়মান হয়। অধিক কি, ন্যায় মতে কাল ও দিক্ পদার্থ প্রত্যেকে এক হইলেও উপাধি ভেদে ভিন্ন ভিন্ন বা নানারূপে অর্থাৎ অনেকরূপে ব্যবহৃত হয়। আত্মা নিত্য। তাহার উৎপত্তি বিনাশ নাই। অথচ শরীরের উৎপত্তি বিনাশ অনুসারে আত্মার উৎপত্তি বিনাশ কথিত হয়। এমন কি, ধনাদির উৎপত্তি বিনাশ বশতঃ ধনস্বামী প্রভৃতির উৎপত্তি বিনাশ ব্যপদেশও লোকে নিতান্ত বিরল নহে। ন্যায় মতে আকাশ পদার্থ নিত্য ও একমাত্র। পরন্তু ঘটাদি উপাধি ভেদে ঘটাকাশ মঠাকাশ ইত্যাদিরূপে আকাশের ঔপাধিক ভেদ এবং উপাধির উৎপত্তি বিনাশবশত ঔপাধিক উৎপত্তি বিনাশ ব্যবহার প্রচুর পরিমাণে দেখিতে পাওয়া যায়। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব প্রমাণিত হইলে নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের কল্পনা দ্বারা প্রকৃত বিষয়ের কোন ক্ষতি ত হইতেই পারে না প্রত্যুত ঐ কল্পনাও দাঁড়াইতে পারে না। কেননা, সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব প্রমাণিত হইলে ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্ম-মনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, এ কল্পনা ভিত্তিশূন্য হইবে। কারণ, সুষুপ্তি কালে কোন জ্ঞান হয় না, নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের এইরূপ ধারণাই উক্ত কল্পনার মূল। সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হইলে উক্ত কল্পনা হইতেই পারে না। এবং জ্ঞানের নিত্যত্ব ও একত্ব প্রমাণিত হইলে উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি ও ভেদ প্রতীতি

ঔপাধিকরূপে প্রতিপন্ন হইবে। অতএব সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব এবং জ্ঞানের নিত্যত্ব ও একত্ব প্রতিপন্ন হইতে পারে কিনা, তদ্বিষয়ের পর্য্যালোচনা করা আবশ্যক হইতেছে।

বৈদান্তিক আচার্য্যগণ এ সমস্তই অর্থাৎ সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব, জ্ঞানের নিত্যত্ব এবং জ্ঞানের একত্ব সমর্থন করিয়াছেন। সংক্ষেপে তাঁহাদের মত প্রদর্শিত হইতেছে। সচরাচর আমাদের যে সকল জ্ঞান হয়, কোন না কোন একটী বিষয় অবলম্বন করিয়াই তাহা হইয়া থাকে। নির্বিষয়ক জ্ঞান দেখিতে পাওয়া যায় না। প্রতিদিন পর্য্যায়ক্রমে পুরুষের তিনটী অবস্থা অনুভূত হয়। জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও সুষুপ্তি। জাগ্রদবস্থার জ্ঞান অত্যন্ত পরিস্ফুট, স্বপ্নাবস্থার জ্ঞান তাদৃশ পরিস্ফুট নহে। জাগ্রদবস্থার জ্ঞান অপেক্ষা কিঞ্চিৎ অপরিস্ফুট। জাগ্রদবস্থার জ্ঞানও জ্ঞান, স্বপ্নাবস্থার জ্ঞানও জ্ঞান। তন্মধ্যে একটী পরিস্ফুট এবং অপরটী অপরিস্ফুট হইবার কারণ কি? কারণ আর কিছুই নহে। বিষয়ের পরিস্ফুটতা এবং অপরিস্ফুটতাই উহার কারণ। জাগ্রদ্বিষয়গুলি পরিস্ফুট অর্থাৎ বহির্বিদ্যমান। স্বাপ্নবিষয়গুলি অপরিস্ফুট উহা জাগ্রদ্বিষয়ের ন্যায় বহির্বিদ্যমান নহে। প্রতীতি-মাত্রই উহার শরীর। এইজন্য জাগ্রদবস্থার জ্ঞান পরিস্ফুট এবং স্বপ্নাবস্থার জ্ঞান অপরিস্ফুট। জাগ্রদবস্থাতেও স্থূল বিষয়ের জ্ঞান যেমন পরিস্ফুট হয়, সূক্ষ্ম বিষয়ের জ্ঞান সহসা সেরূপ পরিস্ফুট হয় না। অনেক অনুশীলনের পরে

উহার পরিস্ফুটতা হইয়া থাকে। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। বিষয়-বৈলক্ষণ্যই উহার কারণ। কোন না কোন বিষয় অবলম্বনেই জ্ঞানের অনুভব হইয়া থাকে ইহা পূর্ব্বে বলিয়াছি। জাগ্রদবস্থায় যে পরিস্ফুট জ্ঞান অনুভূত হয়, শব্দ ও স্পর্শাদি গুণ এবং তদাধার আকাশ বায়ু প্রভৃতি বস্তু তাহার বিষয়। অর্থাৎ শব্দ স্পর্শাদি বিষয় অবলম্বনে জ্ঞান অনুভূত হয়। শব্দ স্পর্শাদি বিষয়গুলি পরস্পর বিলক্ষণ সুতরাং পরস্পর ভিন্ন ইহা বলাই বাহুল্য। শব্দসংবিৎ অর্থাৎ শব্দ জ্ঞান স্পর্শসংবিৎ হইতে অর্থাৎ স্পর্শ জ্ঞান হইতে ভিন্ন ইহাতে মতভেদ নাই। পরন্তু বিবেচনা করা উচিত যে শব্দসংবিৎ এবং স্পর্শসংবিতের পরস্পর ভেদ স্বাভাবিক কি ঔপাধিক? অর্থাৎ শব্দ স্পর্শাদি বিষয়গুলি যেমন স্বরূপত কিনা শব্দ-স্পর্শাদিরূপে ভিন্ন ভিন্ন, সেইরূপ শব্দসংবিৎ এবং স্পর্শসংবিৎ স্বরূপত কিনা সংবিৎরূপে ভিন্ন, অথবা ঘটাকাশ ও মঠাকাশের ন্যায় ঔপাধিক ভিন্ন। স্থির চিত্তে পর্য্যালোচনা করিলে বুঝিতে পারা যায় যে, আকাশের যেমন স্বাভাবিক ভেদ নাই আকাশ একমাত্র পদার্থ, কিন্তু ঘট ও মঠাদি রূপ ভিন্ন ভিন্ন উপাধির সংবন্ধ বশতঃ অর্থাৎ ঐ সকল উপাধি দ্বারা পরিচ্ছিন্ন হয় বলিয়া আকাশের ভেদ ঔপাধিক। সেইরূপ সংবিতের স্বাভাবিক ভেদ নাই, সুতরাং সংবিৎ একমাত্র পদার্থ, কিন্তু শব্দ স্পর্শাদি বিভিন্ন বিষয় সকল সংবিতের বিষয়ীভূত হয় বলিয়া বিষয় ভেদে সংবিতের ভেদও ঔপাধিক। এইরূপ কল্পনা করাই সমধিক সঙ্গত। ন্যায়

মতে যেমন আকাশের স্বরূপত ভেদ না থাকিলেও উপাধি-ভেদে আকাশের ভেদ ব্যবহার উপপন্ন হইতে পারে বলিয়া আকাশ বস্তুগত্যা নানা নহে, আকাশ একমাত্র পদার্থ। সেইরূপ বেদান্তীরাও বলিতে পারেন যে সংবিতের স্বরূপত ভেদ না থাকিলেও বিষয় ভেদে সংবিতের ভেদ ব্যবহার উপপন্ন হইতে পারে বলিয়া সংবিৎ বস্তুগত্যা নানা নহে সংবিৎ একমাত্র পদার্থ। ন্যায়মতে উপাধি ভেদে ভেদ-ব্যবহারের উপপত্তি হইতে পারে বলিয়া আকাশের বাস্তবিক ভেদ কল্পনা যেমন গৌরব পরাহত, বেদান্ত মতেও সেইরূপ বিষয় ভেদে ভেদ ব্যবহারের উপপত্তি হইতে পারে বলিয়া সংবিতের বাস্তবিক ভেদ কল্পনাও গৌরব পরাহত হইবে। আরও বিবেচনা করা উচিত যে প্রতীতি অনুসারে পদার্থের ভেদ বা অভেদ সমর্থিত হইয়া থাকে। শব্দ শব্দরূপে স্পর্শ স্পর্শরূপে প্রতীয়মান হয় বলিয়া শব্দ ও স্পর্শ পরস্পর ভিন্ন। শব্দসংবিৎ ও স্পর্শসংবিৎ ইহারা সংবিদ্রূপেই প্রতীয়মান হয় শব্দ স্পর্শাদির ন্যায় ভিন্ন ভিন্নরূপে প্রতীয়মান হয় না। এই জন্য শব্দসংবিৎ ও স্পর্শসংবিৎ বস্তুগত্যা পরস্পর ভিন্ন নহে। শব্দসংবিৎও সংবিৎ, স্পর্শ সংবিৎও সংবিৎ। তদুভয়ের ভেদ প্রতীতি কেবল বিষয়-ভেদাধীন মাত্র। আকাশ আকাশ ইত্যাকারে একরূপে প্রতীয়মান হয় বলিয়া এবং উপাধি পরামর্শ ব্যতিরেকে ভেদের প্রতীতি হয় না বলিয়া যেমন আকাশ এক, সেইরূপ সংবিৎ সংবিৎ ইত্যাকারে একরূপে প্রতীয়মান হয় বলিয়া

এবং বিষয় পরামর্শ ব্যতিরেকে ভেদের প্রতীতি হয় না বলিয়া সংবিতও এক। ঘটাকাশ যেমন ঘটাকাশ হইতে ভিন্ন নহে, সেইরূপ মঠাকাশ হইতেও বস্তুগত্যা ভিন্ন নহে। কেননা, ঘটাকাশও আকাশ মঠাকাশও আকাশ। ইহা যেমন অঙ্গীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ ইহাও অঙ্গীকৃত হওয়া উচিত যে শব্দসংবিৎ যেমন শব্দসংবিৎ হইতে ভিন্ন নহে, সেইরূপ স্পর্শসংবিৎ হইতেও বস্তুগত্যা ভিন্ন নহে। কেননা, শব্দ সংবিৎও সংবিৎ স্পর্শ সংবিৎও সংবিৎ। যেরূপ বলা হইল তাহাতে জাগ্রদবস্থায় জ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ নাই, ঔপাধিক ভেদ মাত্র, ইহা প্রতিপন্ন হইতেছে। জাগ্রদবস্থার জ্ঞান পরিস্ফুট, তৎকালেও জ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ নাই ইহা প্রমাণিত হইলে, স্বপ্নাবস্থার অপরিস্ফুট জ্ঞানেরও স্বাভাবিক ভেদ নাই, জাগ্রদবস্থার ন্যায় ঔপাধিক ভেদ মাত্র, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। ইহাও বুঝিতে পারা যায় যে জাগ্রদবস্থার শব্দ স্পর্শাদি বিভিন্ন বিষয়ক জ্ঞান যেমন বিষয় ভেদেই ভিন্ন স্বভাবত ভিন্ন নহে, সেইরূপ স্বপ্নাবস্থার অস্ফুট জ্ঞানও শব্দ স্পর্শাদি বিষয় ভেদেই ভিন্ন স্বাভাবিক ভিন্ন নহে। ইহাও বুঝিতে পারা যায় যে জাগ্রদবস্থার শব্দাদি জ্ঞান এবং স্বপ্নাবস্থার শব্দাদি জ্ঞানও বিষয় ভেদেই ভিন্ন, অর্থাৎ জাগ্রদবস্থার শব্দাদি জ্ঞান হইতে স্বপ্নাবস্থার শব্দাদি জ্ঞানের ভেদও বিষয় ভেদেই সম্পন্ন হয়। উভয় অবস্থার জ্ঞানের মধ্যে স্বাভাবিক কোন ভেদ নাই। অর্থাৎ জাগ্রদবস্থার সংবিৎ এবং স্বপ্নাবস্থার সংবিৎ বস্তুগত্যা এক। কিন্তু জাগ্রদবস্থার

বিষয়গুলি স্থায়ী। কেননা, কালান্তরেও তাহা অনুভূত হইয়া থাকে। পক্ষান্তরে স্বপ্নাবস্থার বিষয়গুলি অস্থায়ী। কেননা, . উহা প্রতীতিমাত্র-শরীর সুতরাং কালান্তরে অনুভূত হয় না। অতএব বিষয়ের স্থায়িত্ব এবং অস্থায়িত্ব নিবন্ধন জাগ্রদবস্থার জ্ঞান ও স্বপ্নাবস্থার জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন হইলেও উভয়েই জ্ঞান বলিয়া তাহাদের স্বাভাবিক কোন ভেদ নাই, উভয়েই এক, এ বিষয়ে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই।

জাগ্রদবস্থা ও স্বপ্নাবস্থাতে জ্ঞানের একত্ব প্রতিপাদিত হইল। এখন সুষুপ্তি অবস্থায় জ্ঞানের অস্তিত্ব আছে কিনা, তাহার আলোচনা করা যাইতেছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতে সুষুপ্তি কালে কোনরূপ জ্ঞানের অস্তিত্ব নাই, তাহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। বৈদান্তিক আচার্য্যগণ বলেন যে সুষুপ্তি কালেও জ্ঞানের অস্তিত্ব আছে। সুষুপ্তি কালে বিস্পষ্ট ভাবে কোন জ্ঞানের অনুভব হয় না সত্য, কিন্তু সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব নাই বলিয়া তৎকালে জ্ঞানের অনুভব হয় না, একথা বলা যাইতে পারে না। জ্ঞানের সমধিক অপরিস্ফুটতা বা বিষয়ের সূক্ষ্মতাই সুষুপ্তি কালে স্পষ্ট ভাবে জ্ঞানের অনুভব না হইবার কারণ। স্পষ্ট ভাবে জ্ঞানের অনুভব না হইলেও সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব ছিল, ইহা অনুমান করিবার যথেষ্ট হেতু রহিয়াছে। সুপ্তোত্থিত পুরুষের **ন কিঞ্চিদবেদিষং** অর্থাৎ কিছু জানিতে পারি নাই এইরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে। কিঞ্চিৎ প্রণিধান করিলে সকলেই এ বিষয়ে সাক্ষ্য দিবেন সন্দেহ নাই।

দেখিতে হইবে যে **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞানটী কোন শ্রেণীর জ্ঞান। জ্ঞান দুই শ্রেণীতে বিভক্ত, অনুভব ও স্মৃতি। অনুভব চারি প্রকার প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, উপমিতি ও শাব্দ। প্রস্তাবিত জ্ঞানটী কোন রূপ অনুভবের অন্তর্গত হইতে পারে না। কেননা, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ প্রত্যক্ষ অনুভবের কারণ। সুষুপ্তি কালে কোনও বিষয় না জানার সহিত অর্থাৎ সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের সহিত সুপ্তোত্থিত পুরুষের ইন্দ্রিয় সন্নিকর্ষ অসম্ভব। কারণ, বর্ত্তমান বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইতে পারে, অতীত বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইতে পারে না। সুপ্তোত্থিত পুরুষের পক্ষে সুষুপ্তি কালীন অজ্ঞান অতীত পদার্থ। **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞানে স্পষ্ট ভাবে অতীত বা তাৎকালিক অজ্ঞানের উল্লেখ রহিয়াছে। **ন অবেদিষং** অর্থাৎ জানিতে পারি নাই এই শব্দ অতীতকাল বোধক। বর্ত্তমান বিষয় লইয়া প্রত্যক্ষ অনুভব সমুৎপন্ন হয়। অতএব **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞান প্রত্যক্ষাত্মক নহে। উহা অনুমানাত্মকও নহে। কেননা, হেতু জ্ঞান এবং ব্যাপ্তি জ্ঞান অর্থাৎ যাহার জ্ঞান হইয়া অনুমিতি হইবে, এবং যাহার অনুমিতি হইবে, তদুভয়ের নিয়ত সম্বন্ধ জ্ঞান অনুমিতির কারণ। ধূমের জ্ঞান হইলে এবং ধূমের সহিত বহ্নির নিয়ত সম্বন্ধ আছে ইহা জানিতে পারিলে তবে ধূম দ্বারা বহ্নির অনুমিতি হইয়া থাকে। সুপ্তোত্থিত পুরুষের সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের জ্ঞান অনুমিত্যাত্মক, ইহা বলিতে গেলে ঐ অজ্ঞানের সহিত নিয়ত সম্বন্ধ কোন পদার্থের জ্ঞান এবং তদুভয়ের সম্বন্ধ-জ্ঞান

অবশ্য উক্ত জ্ঞানের পূর্ব্বে থাকিবে। প্রকৃত স্থলে সুপ্তো-থিত পুরুষের প্রথমত তাদৃশ কোন পদার্থের বা সম্বন্ধের জ্ঞান হইয়া পরে সুষুপ্তি কালীন অজ্ঞানের জ্ঞান হয় না। একেবারেই **ন কিঞ্চিদবেদিষং** ইত্যাকার জ্ঞান হইয়া থাকে। সুতরাং ঐ জ্ঞান অনুমিত্যাত্মক বলা যাইতে পারে না। উপমিত্যাত্মক অনুভব সাদৃশ্য-জ্ঞান-জন্য। শাব্দ অনুভব শব্দ-জ্ঞান-জন্য। **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞান অর্থাৎ সুষুপ্তি-কালীন অজ্ঞানের জ্ঞান সাদৃশ্য জ্ঞান জন্য বা শব্দ জ্ঞান জন্য নহে। কেননা, উক্ত জ্ঞানের পূর্ব্বে সাদৃশ্য জ্ঞানের বা শব্দ জ্ঞানের অস্তিত্ব নাই। অতএব ঐ জ্ঞান উপমিতি বা শাব্দ জ্ঞান নহে। যখন কোন প্রকার অনুভবের অন্তর্গত হইতে পারিতেছে না, তখন পারিশেষ্য প্রযুক্ত উহা স্মৃতি জ্ঞানের অন্তর্গত হইবে। কিছু জানিতে পারি নাই, এই জ্ঞানটী যে স্মৃতিরূপ, কিঞ্চিৎ মনোযোগ করিলে সুধীগণ তাহা অনায়াসে বুঝিতে পারিবেন। কেননা, ঐ জ্ঞানটীতে স্মৃতির আকার বিদ্যমান। উহা অনুভবের আকার নহে। **অবেদিষং** অর্থাৎ জানিয়াছিলাম, এ জ্ঞানটী স্মৃতি, তাহা সকলেই স্বীকার করিবেন। প্রণিধান করিলে বুঝিতে পারা যায় যে **ন অবেদিষং** অর্থাৎ জানিতে পারি নাই বা জানিতে পারিয়াছিলাম না, এই জ্ঞানও স্মৃতি ভিন্ন আর কিছু হইতে পারে না। অতএব উক্তরূপে সুপ্তোত্থিত পুরুষের সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের স্মরণ হইতেছে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। উহা স্মৃতি হইলে তদ্দ্বারা সুষুপ্তিকালে জ্ঞান ছিল ইহা অনুমান করিতে পারা যায়। কেননা, স্মৃতির প্রতি পূর্ব্ব

অনুভব কারণ। অননুভূত বিষয়ের অর্থাৎ যে বিষয়টী কখন অনুভূত হয় নাই, তাহার স্মৃতি হয় না হইতে পারে না। প্রসঙ্গ ক্রমে একটী কথা বলা উচিত। পূর্ব্ব অনুভব বলিতে পূর্ব্ব প্রত্যক্ষ বুঝিলে ভুল হইবে। পূর্ব্বকালীন যে কোন অনুভব অর্থাৎ প্রত্যক্ষ অনুমান উপমান বা শব্দ ইহার মধ্যে কোন একটী কারণে অনুভব হইলেই তদনুভূত বিষয়ের স্মৃতি হইতে পারে। সে যাহা হউক। অনুভূতি স্মৃতির কারণ। কারণের অভাবে কার্য্য হয় না এইজন্য কার্য্য দ্বারা কারণের অনুমিতি হইয়া থাকে এবং তাহা অভ্রান্ত। সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের স্মরণ হইতেছে বলিয়া সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞান অনুভূত হইয়াছিল, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইতেছে।

আপত্তি হইতে পারে **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞান স্মরণাত্মক নহে উহা অনুমান। কেননা, সুষুপ্তিকালে জ্ঞান থাকিলে যে বিষয়ের জ্ঞান ছিল ঐ বিষয়ের স্মরণ হইত। কোন বিষয়ের স্মরণ হইতেছে না। অতএব সুষুপ্তিকালে জ্ঞান ছিল না। এরূপ অনুমান করিতে পারা যায়। কিন্তু এ আপত্তি অসঙ্গত। কারণ, যাহার জ্ঞান হয়, তাহার স্মরণ হইবেই, এরূপ কোন নিয়ম নাই। গমন কর্ত্তার পথে তৃণাদি স্পর্শ হয়, কিন্তু তাহার স্মরণ হয় না। তা বলিয়া তৃণাদি স্পর্শ হয় নাই এরূপ অনুমান করিতে গেলে ভ্রান্ত হইতে হইবে। স্বপ্নাবস্থাতে নানাবিধ বিষয়ের জ্ঞান হয়, এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। কিন্তু স্বপ্নাবস্থায় যে সকল বিষয়ের জ্ঞান হয়, তৎসমস্তই সুপ্তোত্থিত পুরুষের

স্মৃতি পথে উদিত হয় না। স্মৃতি পথে উদিত হয় না বলিয়া জ্ঞান হইয়াছিল না, এরূপ কল্পনা করা যাইতে পারে না। স্বপ্নাবস্থার কথাই বা বলি কেন? জাগ্রদবস্থাতে যে সকল জ্ঞান হয়, তৎসমস্তেরও সকল সময়ে স্মরণ হয় না। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। বিদ্যার্থীরা যাহা অধ্যয়ন করেন, কালে তাহা বিস্মৃত হইয়া যান, ইহা কে অস্বীকার করিতে পারেন? বিদ্যার্থীদিগের স্মরণ হয় না বলিয়া তাঁহারা অধ্যয়ন করেন নাই এরূপ কল্পনা করা অসঙ্গত। অতএব সুপ্তোত্থিতের স্মরণ হয় না বলিয়া সুষুপ্তিকালীন জ্ঞানাভাবের অনুমান করা যাইতে পারে না।

এইরূপ **সুখমহমস্বাপ্সং** অর্থাৎ সুখে নিদ্রিত ছিলাম, এস্থলেও সুখের অনুমান বলা যাইতে পারে না। সুপ্তোত্থিতের মুখপ্রসাদাদি লিঙ্গ দ্বারা সুখের অনুমান করা যাইতে পারে, এ কল্পনাও সমীচীন বলা যায় না। কেননা, সুপ্তোত্থিতের মুখ প্রসাদাদি দর্শনে তাহার সুখানুভব হইয়াছিল, ইহা অপর ব্যক্তি অনুমান করিতে পারে। সুপ্তোত্থিত ব্যক্তি তাদৃশ অনুমান করিতে পারে না। কেননা, সে নিজের মুখপ্রসাদ দেখিতে পায় না। সত্য বটে, সুপ্তোত্থিত ব্যক্তি নিজের মুখপ্রসাদ দেখিতে না পারিলেও নিজের অঙ্গ লাঘব ও মনঃপ্রসাদ অনুভব করিতে পারে, এবং মুখপ্রসাদের ন্যায় অঙ্গ লাঘব ও মনঃপ্রসাদও সুখের অনুমাপক হইতে পারে। কিন্তু অঙ্গ লাঘবাদি সুখের অনুমাপক নহে সুখানুভবের অনুমাপক। কেননা, সুখানুভব হইলেই অঙ্গ লাঘবাদি হইয়া থাকে। সুখ অনুভূত হইয়াছিল,

ইহা যদি মানিতে হইল, তবে তাহা স্মৃতই হইতে পারে। তাহাতে লিঙ্গের কিছুমাত্র প্রয়োজন থাকিতেছে না।

পরন্তু সুষুপ্তিকালে অজ্ঞানের ও সুখের অনুভব বিষয়ে কিঞ্চিৎ বলিবার আছে। কেহ কেহ বলেন **সুখমহমস্বাপ্সং** এস্থলে সুখ শব্দের অর্থ দুঃখাভাব। কেননা, সুখ অনুভূত হইয়া থাকিলে অবশ্য তাহা বিষয় বিশেষ অবলম্বনেই অনুভুত হইয়াছিল ইহা বলিতে হইবে। কারণ, কোন একটী বিষয়ের অবলম্বন ভিন্ন সুখ হইতেই পারে না। বিষয় বিশেষ অবলম্বনে সুখ অনুভুত হইয়া থাকিলে বিষয় বিশেষ উপরক্তরূপেই সুখের স্মরণ হইত। তাহা হয় না। অতএব বস্তুগত্যা সুখের অনুভব হয় নাই, কিন্তু অনুভূত দুঃখাভাবই সুখরূপে ব্যপদিষ্ট হইয়াছে ইহা স্বীকার করিতে হয়। **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এতদ্দ্বারা সুষুপ্তি-কালে জ্ঞানাভাবের অনুভব হইয়াছিল, বুঝিতে হইবে।

পরন্তু স্থিরচিত্তে চিন্তা করিলে সুধীগণ বুঝিতে পারিবেন যে এইমত সমীচীন বলা যাইতে পারে না। কেননা, সুষুপ্তি কালে দুঃখাভাবের এবং জ্ঞানাভাবের অনুভব হয়, ইহা সঙ্গত হইতে পারে না। কারণ, সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের অনুভব হইলে জ্ঞানাভাবের অনুভব হওয়া অসম্ভব। যেহেতু, দুঃখাভাবের অনুভব দুঃখাভাবের জ্ঞান ভিন্ন আর কিছু নহে। যে সময়ে দুঃখাভাবের জ্ঞান থাকে, সে সময়ে জ্ঞানাভাব আদৌ নাই। সুতরাং সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের অনুভব হইলে জ্ঞানাভাবের অনুভব বলা যাইতে পারে না। পক্ষান্তরে জ্ঞানাভাবের অনুভব হইলে দুঃখাভাবের অনুভব

হইয়াছিল ইহা বলা যাইতে পারে না। কেননা, জ্ঞানাভাব থাকা সময়ে দুঃখাভাবের অনুভব রূপ জ্ঞান কিরূপে হইবে? যে সময়ে জ্ঞানাভাব থাকে, সে সময়ে কোন জ্ঞান আদৌ নাই। যাহা নাই, তাহার অস্তিত্ব **মিবী-নাস্তি মিবী অথার** ন্যায় একান্ত অসম্ভব।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে অভাবের অনুভব স্থলে অভাব প্রতিযোগীর, অর্থাৎ যে বস্তুর অভাব অনুভূত হইবে তাহার স্মরণের অপেক্ষা থাকে। যে বস্তুর অভাবের অনুভব হইবে, তাহার স্মরণ না হইলে তাহার অভাবের অনুভব হইতে পারে না। আমরা যখন কোন শূন্য গৃহে গমন করি, তখন সে গৃহে বস্তুগত্যা অনেক বস্তুর অভাব থাকিলেও যে বস্তুটীর স্মরণ হয়, সেই বস্তুটীর মাত্র অভাব অনুভব করিতে পারি। তৎকালে যে সকল বস্তুর স্মরণ হয় না, বস্তুগত্যা সে সকল বস্তুর অভাব ঐ গৃহে থাকিলেও তাহার অনুভব হয় না। ঘটের অনুসন্ধানার্থ কোন গৃহে প্রবেশ করিয়া ঘট দেখিতে না পাইলে ঘটের অভাবের অনুভব হয়। কেননা, ঘটের অভাবের প্রতিযোগী ঘট স্মৃতি পথে উদিত হইয়াছে। ঐ গৃহে বস্তুগত্যা পট না থাকিলেও পটের অভাবের অনুভব হয় না। কেননা, পটের অভাবের প্রতিযোগী পট তৎকালে স্মৃতিপথে উদিত হয় নাই। মনে করুন্ আমরা বেদান্ত দর্শন পাঠ করিবার জন্য কোন পুস্তকালয়ে উপস্থিত হইলাম। অনুসন্ধান দ্বারা জানিতে পারিলাম যে বেদান্ত দর্শন তথায় নাই। তখন বেদান্ত দর্শনের অভাব অনুভব করিলাম বটে, পরন্তু তথায় বেদান্ত

দর্শনের ন্যায় অপরাপর শত শত পুস্তকের অভাব থাকিলেও ঐ সকল পুস্তকের অভাবের অনুভব হইল না। কেননা, ঐ সকল পুস্তকের কথা আদৌ মনে উদিত হয় নাই অর্থাৎ স্মরণ হয় নাই। মীমাংসা দর্শন নামে একখান পুস্তক আছে, ইহা যে না জানে, তাহার মীমাংসা দর্শনের অভাব অনুভূত হয় না। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। সকলেই স্বীকার করিবেন যে নির্বিশেষিত অভাবের অনুভব হয় না। অর্থাৎ কেবল মাত্র, নাই বা অভাব এরূপ অনুভব হয় না। কিন্তু ঘট নাই, পট নাই বা ঘটের অভাব পটের অভাব এইরূপে প্রতিযোগি-বিশেষিত অভাবের অনুভব হইয়া থাকে। সুতরাং প্রতিযোগীর স্মরণ না হইলে অভাবের অনুভব হইতে পারে না। এখন দেখিতে হইবে যে সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের এবং জ্ঞানা-ভাবের অনুভব হইতে হইলে দুঃখাভাবের প্রতিযোগী দুঃখ এবং জ্ঞানাভাবের প্রতিযোগী জ্ঞান তৎকালে স্মৃত হওয়া আবশ্যক। দুঃখের বা জ্ঞানের স্মরণ না হইলে দুঃখাভাবের বা জ্ঞানাভাবের অনুভব হইতে পারে না। তৎকালে কিন্তু দুঃখের ও জ্ঞানের স্মরণ হইবার উপায় নাই। প্রত্যুত তাহা হইলে ঐ অবস্থা স্বপ্নাবস্থার অবান্তর ভেদে পরিণত হয়। তাহাকে সুষুপ্তি অবস্থা বলা যাইতে পারে না। অতএব সুষুপ্তিকালে বস্তুগত্যা দুঃখাভাব এবং জ্ঞানাভাব থাকিলেও উক্ত কারণে অর্থাৎ তৎকালে প্রতি-যোগীর স্মরণ হইতে পারে না বলিয়া তাহার অনুভব হয় না। কিন্তু সুপ্তোত্থিত পুরুষ উপায়ান্তরে উহা জানিতে

পারে। অনাবশ্যক বোধে ঐ উপায়ান্তর এস্থলে প্রদর্শিত হইল না।

যাহা হউক্। ইহা স্থির হইল যে **সুখমহমস্বাপ্সং ন কিঞ্চিদবেদিষং** ইহা সুষুপ্তিকালীন দুঃখাভাব ও জ্ঞানাভাবের স্মরণ নহে। কেননা, সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের ও জ্ঞানাভাবের অনুভব হয় নাই, এবং অননুভূত বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। পরন্তু **সুখমহমস্বাপ্সং ন কিঞ্চিদবেদিষং** ইত্যাকারে কাহার স্মরণ হইতেছে, তাহা নির্ণীত হওয়া আবশ্যক। উহা অবশ্যই কোন বিষয়ের স্মরণ, তাহাতে সন্দেহ নাই। কিন্তু স্মর্য্যমাণ বিষয় কি? তাহা স্থির বুঝা যাইতেছে না। কেননা, সুখের স্মরণ হইলে বিষয়বিশেষোপরক্তরূপে স্মরণ হওয়া উচিত। সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের এবং জ্ঞানাভাবের অনুভব হয় নাই বলিয়া তাহাদের স্মরণ হইতেই পারে না ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। সুতরাং সুপ্তোত্থিতের তাদৃশ স্মরণের বিষয় কি, অর্থাৎ কোন বিষয়ের স্মরণ হইতেছে তাহা নিরূপণ করা সঙ্গত হইতেছে।

পূজ্যপাদ পদ্মপাদাচার্য্য, প্রকাশাত্ম যতি, এবং বিদ্যারণ্য মুনি প্রভৃতি প্রাচীন বৈদান্তিক আচার্য্যগণ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে উক্ত স্মরণের বিষয় বৈষয়িক সুখ এবং জ্ঞানাভাব নহে, কিন্তু আত্মসুখ এবং অনাদিসিদ্ধ অজ্ঞান উক্ত স্মরণের বিষয়। বেদান্ত মতে আত্মা স্বপ্রকাশ স্বরূপ এবং সুখ স্বরূপ। অজ্ঞান বা অবিদ্যা অনাদিসিদ্ধ। আত্মা স্বপ্রকাশ স্বরূপ হইলে এবং সুখ স্বরূপ হইলে, সুখ স্বরূপ আত্মা স্বপ্রকাশ স্বরূপ ইহাতে সন্দেহ হইতে পারে না। যাহা স্বপ্রকাশ কোনও

কালে তাহা অপ্রকাশ হইতে পারে না। অতএব সুষুপ্তি-কালে সুখ স্বরূপ স্বপ্রকাশ সাক্ষী চৈতন্য ভাসমান ছিল সন্দেহ নাই। এবং বেদান্ত মতে অজ্ঞান অনাদি সিদ্ধ বলিয়া সুষুপ্তি সময়েও তাহার অভাব নাই, সুতরাং তৎকালে তাহা সাক্ষি-চৈতন্য-ভাস্য হইয়াছিল, এ বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। অতএব আত্মসুখ এবং অজ্ঞান সুষুপ্তিকালে অনুভূত হইয়াছিল, এবং তাহাই উক্ত স্মরণের বিষয়। অতএব অজ্ঞান শব্দের অর্থ জ্ঞানাভাব নহে। উহা বেদান্ত মত সিদ্ধ ভাবরূপ পদার্থান্তর। ঐ অজ্ঞান আত্মার ব্রহ্মাকারত্ব আবৃত করে বলিয়া আত্মা প্রকৃত পক্ষে ব্রহ্ম স্বরূপ হইলেও শ্রবণ মননাদি শাস্ত্রীয় উপায় দ্বারা আত্মসাক্ষাৎকার ভিন্ন তাহা অর্থাৎ আত্মার ব্রহ্মরূপত্ব ভাসমান হয় না। কিন্তু অজ্ঞান সাক্ষী চৈতন্যাকারের আবরণ করে না। চৈতন্যাংশ আবৃত হইলে নিঃসাক্ষিক অর্থাৎ অভাসমান অজ্ঞান সিদ্ধ হইতে পারে না। স্वবিনাশের জন্য কেহ কৃত্যা উত্থাপিত করে না। অজ্ঞানের স্বভাব এই যে তাহা আত্মার ব্রহ্মাকারত্ব আবৃত করে, কিন্তু চৈতন্যাংশ এবং সুখাংশ আবৃত করে না। আত্মা স্বয়ং প্রকাশ বলিয়া এবং তাহার সুখাংশ অনাবৃত বলিয়া তাহা সর্ব্বদাই ভাসমান। জাগ্রদবস্থাতেও আত্মার সুখাংশ ভাসমান থাকে বলিয়া লোকের আত্ম-বিষয়ে নিরতিশয় প্রেম পরিলক্ষিত হয়। পরন্তু জাগ্রদবস্থাতে এবং স্বপ্নাবস্থাতে **অহং মনুষ্যঃ** অর্থাৎ আমি মনুষ্য ইত্যাদি মিথ্যাজ্ঞান-বিক্ষিপ্ত হয় বলিয়া তাহা অর্থাৎ আত্মার সুখস্বরূপত্ব বিস্পষ্টরূপে

প্রতিভাসমান হয় না। তীব্র-বাত্যা-বিক্ষিপ্ত-প্রদীপ প্রভা যেমন স্পষ্ট প্রতিভাসমান হয় না, সেইরূপ প্রবল মিথ্যা-জ্ঞান বিক্ষিপ্ত হয় বলিয়া সর্ব্বদা ভাসমান আত্মানন্দও জাগ্রৎ অবস্থা ও স্বপ্নাবস্থাতে স্পষ্ট প্রতিভাসমান হয় না। সুষুপ্তি অবস্থাতে বিক্ষেপক বা প্রতিকূল মিথ্যাজ্ঞান থাকে না। এই জন্য তৎকালে আত্মানন্দ বিস্পষ্ট রূপেই অবভাসমান হয়। অতএব প্রতিপন্ন হইল যে সুষুপ্তিকালে আত্মানন্দ এবং অনাদিসিদ্ধ ভাবরূপ অজ্ঞানের অনুভব হইয়া থাকে। **সুখমহমস্বাপ্সং ন কিঞ্চিদবেদিষং** এইরূপে উহাই সুপ্তো-থিত ব্যক্তির স্মৃতিপথে সমুদিত হয়।

প্রশ্ন হইতে পারে যে সুষুপ্তিকালে অন্তঃকরণের কোনরূপ বৃত্তি থাকে না। তৎকালে অন্তঃকরণ-বৃত্তি বিলীন হইয়া যায়। আত্মা স্বত অসঙ্গ। কোনরূপ বৃত্তির সাহায্য ভিন্ন আত্মা কোন বিষয় গ্রহণ করিতে পারে না। সুতরাং সুষুপ্তিকালে আত্মানন্দের এবং ভাবরূপ অজ্ঞানের অনুভব কিরূপে সম্পন্ন হইতে পারে? সুষুপ্তিকালে নিত্য চৈতন্য স্বরূপ আত্মা বৃত্তি-নিরপেক্ষ হইয়া নিজেই আনন্দ ও অজ্ঞানের অনুভব করিতে পারে, এরূপ কল্পনাও করিতে পারা যায় না। কারণ, নিত্য চৈতন্যের বৃত্তি-নিরপেক্ষ অনুভব স্বীকার করিলে ঐ অনুভবও সুতরাং নিত্য বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। নিত্য অনুভব সংস্কারের জনক হয় না। সংস্কার ভিন্ন সুপ্তোত্থিতের তাহা স্মরণ হইতে পারে না। কেননা; সংস্কার জন্য জ্ঞানের নাম স্মরণ। নিত্য অনুভব সংস্কারের জনক

হইলে উহা সর্ব্বদা বিদ্যমান বলিয়া সর্ব্বদাই সংস্কার জন্মাইতে পারে। অধিকন্তু সুষুপ্তিকালীন সুখাদির অনুভব নিত্য হইলে সুষুপ্তির পরেও ঐ অনুভব থাকিবে। সুতরাং সুষুপ্তির অপগমেও উহা অনুভূতই হইতে পারে স্মৃত হইতে পারে না।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে সুষুপ্তিকালে অন্তঃকরণের বৃত্তি থাকে না সত্য। কিন্তু অবিদ্যাই সুখাদ্যাকার বৃত্তিরূপে বিবর্ত্তিত হয়। অর্থাৎ সুষুপ্তিকালে অবিদ্যার সুখাদ্যাকার বৃত্তি হয়। এবং ঐ বৃত্তি চৈতন্য-প্রদীপ্ত কিনা চৈতন্য-প্রতিবিম্বাক্রান্ত হয়। চৈতন্য-প্রদীপ্ত অবিদ্যা-বৃত্তির সাহায্যে তৎকালে সুখাদির অনুভব সম্পন্ন হয়। ঐ বৃত্তি সুষুপ্তিকাল পর্য্যন্ত স্থায়ী থাকে। সুষুপ্তি ভঙ্গ কালে সংস্কার উৎপন্ন করিয়া অবিদ্যার সুখাদ্যাকার বৃত্তি বিনষ্ট হইয়া যায়। তজ্জনিত সংস্কার অনুসারে পরে অনুভূত-সুখাদি-বিষয়িণী স্মৃতি হইয়া থাকে। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে সুষুপ্তিকালে কোন ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞান হয় না। ভাবরূপ অজ্ঞান বৃত্তির সাহায্যে সুখের, ভাবরূপ অজ্ঞানের এবং আত্মার অনুভব হইয়া থাকে। ইহাই বেদান্ত সিদ্ধান্ত। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ ভাবরূপ অজ্ঞান স্বীকার করেন না। এই জন্য তাঁহারা সুষুপ্তিকালে কোন জ্ঞান হয় না বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তাঁহাদের সিদ্ধান্ত যে সঙ্গত হয় নাই, তাহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। সে যাহা হউক্। সুষুপ্তিকালে ইন্দ্রিয় সকল বিলীন হয় বলিয়া তৎকালে কোন বাহ্য বিষয়ের জ্ঞান হইতে পারে না।

অন্তঃকরণ বিলীন হওয়াতে বাহ্য বিষয়ের স্মরণও হইতে পারে না। কেননা, স্মরণ সংস্কারের কার্য্য। বেদান্ত মতে সংস্কার অন্তঃকরণের ধর্ম্ম। অন্তঃকরণ বিলীন হওয়াতে সংস্কারের কার্য্যকারিতা প্রতিরুদ্ধ হয়। সুতরাং তৎকালে বাহ্য বিষয়ের সহিত কোনরূপ সম্বন্ধ থাকে না বলিয়া বাহ্য বিষয়ের জ্ঞান হয় না। মূর্চ্ছাবস্থাতেও ঐরূপ বুঝিতে হইবে।

উপরে যেরূপ বলা হইল, তাহাতে প্রতিপন্ন হইতেছে যে সুষুপ্তিকালে বাহ্য বিষয়ের জ্ঞান না থাকিলেও জ্ঞানের অভাব বলিতে পারা যায় না। সুষুপ্তিকালীন জ্ঞানও জাগ্রৎ ও স্বপ্নাবস্থার জ্ঞানের ন্যায় বিষয় ভেদে ভিন্ন স্বরূপত ভিন্ন নহে। বিষয় ভেদে ভিন্ন হইলেও এক দিনের জাগ্রৎ স্বপ্ন ও সুষুপ্তি অবস্থাতে বস্তুগত্যা জ্ঞান এক। দিনান্তরে এবং অতীত ও অনাগত মাস, বর্ষ, যুগ, কল্পাদিতে উক্তরূপে জ্ঞানের একত্ব বুঝিতে হইবে। জ্ঞান বা চৈতন্য স্বয়ং জ্যোতিঃ স্বরূপ। ইহা স্বপ্নাবস্থার নিদর্শন দ্বারা প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুষুপ্তি অবস্থার প্রতি লক্ষ্য করিলেও ইহা বুঝিতে পারা যায়। কেননা, তাৎকালিক জ্ঞানও চৈতন্য জ্যোতি দ্বারাই সমুদ্ভাসিত হইয়া থাকে। ফলত জাগ্রদবস্থাতে আদিত্যাদি জ্যোতির প্রচার থাকাতে চৈতন্যের স্বয়ংজ্যোতিষ্ট্ব বিস্পষ্ট ভাবে বুঝিতে পারা যায় না। পরন্তু স্বপ্নাবস্থা এবং সুষুপ্তি অবস্থার প্রতি লক্ষ্য করিলে উহা উত্তমরূপে বোধগম্য হয়। এই স্বয়ং জ্যোতিঃ স্বরূপ নিত্য চৈতন্যই আত্মা। ইহাই বেদান্ত শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত।

আত্মা চৈতন্য স্বরূপ হইলেও যেরূপে আত্মা জ্ঞাতা ও দ্রষ্টা হইতে পারেন, তাহা প্রস্তাবান্তরে প্রতিপাদিত হইয়াছে। আদিত্য নিত্য প্রকাশ স্বরূপ হইলেও আত্মভূত প্রকাশ দ্বারাই যেমন প্রকাশয়িতা বলিয়া অভিহিত হইয়া থাকেন, আত্মাও সেইরূপ নিত্য চৈতন্য স্বরূপ হইলেও আত্মভূত চৈতন্য দ্বারাই চেতয়িতা বা দ্রষ্টা রূপে অভিহিত হন্। আদিত্য কখনও অপ্রকাশ স্বরূপ নহেন যে তিনি আগন্তুক প্রকাশ দ্বারা প্রকাশয়িতা হইবেন। আত্মাও সেইরূপ কখনও অচেতন স্বরূপ নহেন যে আগন্তুক চেতনা দ্বারা চেতয়িতা বা দ্রষ্টা হইবেন। ফলত আদিত্য যেমন প্রকাশ স্বরূপ অথচ আত্মভূত নিত্য প্রকাশ দ্বারা প্রকাশয়িতা, আত্মাও সেইরূপ চৈতন্য স্বরূপ অথচ আত্মভূত নিত্য চৈতন্য দ্বারাই চেতয়িতা বা জ্ঞাতা। আদিত্যের প্রকাশকত্বের উপপত্তির জন্য যদি তাহার অপ্রকাশরূপত্ব স্বীকার করিবার আবশ্যকতা না হয়, তাহা হইলে আত্মার জ্ঞাতৃত্বের উপপত্তির জন্যও তাহার জড়ত্ব স্বীকার করিবার কিছুমাত্র আবশ্যকতা হইতে পারে না। ইহা সুধীগণ অনায়াসে বুঝিতে পারেন। প্রদীপ প্রকাশ যেমন প্রদীপ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে, অথচ প্রদীপ বিষয় প্রকাশ করে এইরূপ অনুভব সকলেই স্বীকার করিয়া থাকেন। সেইরূপ আত্ম-চৈতন্য আত্মা হইতে ভিন্ন না হইলেও আমি জানিতেছি এইরূপ অনুভব হইবার কিছুমাত্র বাধা হইতে পারে না।

যাঁহারা চৈতন্যকে আত্মার গুণ বলিতে চাহেন, তাঁহাদের কল্পনার কোন মূল নাই। আত্মাতে আগন্তুক চৈতন্যের উৎ-

পত্তি হইতে পারে না। ইহা প্রস্তাবান্তরে প্রতিপন্ন হইয়াছে। বিবেচনা করা উচিত যে তাঁহাদের কল্পনা দৃষ্টানুসারিণীও হইতেছে না। কেননা, দেখিতে পাওয়া যায় যে প্রদীপগত ভাস্বররূপ অপরাপর দ্রব্যের প্রকাশ করিয়া থাকে। উহার আশ্রয় প্রদীপ জন্য পদার্থ। ভাস্বররূপ আবার প্রদীপ জন্য। আত্ম-চৈতন্যও অপরাপর বস্তুর প্রকাশক কিন্তু তাহার আশ্রয় আত্মা জন্য পদার্থ নহে। অর্থাৎ ভাস্বররূপের আশ্রয় প্রদীপ জন্য পদার্থ হইলেও চৈতন্যের আশ্রয় আত্মা জন্য পদার্থ নহে। তদনুসারে চৈতন্যও জন্য পদার্থ নহে বলিয়াই বিবেচিত হওয়া উচিত। আত্মাতে চৈতন্যের ব্যভিচার নাই ইহা পূর্ব্বে প্রতিপাদিত হইয়াছে। অতএব চৈতন্য বা সংবিৎ আত্মা এইরূপ সিদ্ধান্তই সমধিক সঙ্গত।

সংবিতের বা অনুভবের অধীন আত্মার সিদ্ধি সুতরাং আত্মা অনুভবরূপ ইহা বলা যাইতে পারে না। এ আপত্তি নিতান্ত অসঙ্গত। কারণ, আত্মা স্বতঃসিদ্ধ, ইহা পূর্ব্বে প্রতিপন্ন হইয়াছে। অধিকন্তু আত্মা সংবিদধীন-সিদ্ধ হইলে ঘটাদির ন্যায় অনাত্মা হইয়া পড়ে। ঘটাদির সিদ্ধি সংবিতের অধীন এই জন্য ঘটাদি আত্মা নহে। এতদ্দ্বারা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারা যায় যে যাহার সিদ্ধি সংবিতের অধীন, তাহা আত্মা নহে, যাহা আত্মা, তাহার সিদ্ধি সংবিতের অধীন নহে। আত্মা স্বতঃসিদ্ধ। আপত্তি হইতে পারে যে নীল পীতাদি সংবিৎ পরস্পর ভিন্ন অথচ আত্মা এক। সুতরাং পরস্পর ভিন্ন নীল পীতাদি সংবিৎ আত্মা হইতে পারে না। ইহার

উত্তর পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে। অর্থাৎ বিষয় ভেদেই সংবিতের পরস্পর ভেদ। স্বরূপত সংবিতের পরস্পর ভেদ নাই। স্বরূপত সংবিতের ভেদ কল্পনার কোন প্রমাণ নাই। সংবিতের উৎপত্তি বিনাশ—সংবিতের ভেদ কল্পনার প্রমাণ, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কেননা, পরস্পর ভেদ সিদ্ধ হইলে সংবিতের বাস্তবিক উৎপত্তি বিনাশ সিদ্ধ হইবে, পক্ষান্তরে বাস্তবিক উৎপত্তি বিনাশ সিদ্ধ হইলে সংবিতের পরস্পর ভেদ সিদ্ধ হইবে। এইরূপে পরস্পরাশ্রয় দোষ উপস্থিত হয়। অতএব এক সংবিতের নানাবিধ বিষয়ের সহিত সম্বন্ধের উৎপত্তি বিনাশ হইয়া থাকে, সংবিতের উৎপত্তি বিনাশ হয় না, এই বেদান্ত সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন। স্বপ্রকাশ সংবিতের ভেদ কল্পনার কোনও প্রমাণ নাই। সংবিৎ এক, অদ্বিতীয় ও অনাদি-নিধন। ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। যেরূপ বলা হইল তাহাতে প্রতিপন্ন হইতেছে যে নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের আপত্তি একান্ত অসঙ্গত। বৈদান্তিক আচার্য্যেরা আরও বলেন যে বৃক্ষ যেমন এক দেশে অবস্থিতিরূপ উপাধি বশত বনরূপে এবং ঐ উপাধির অবিবক্ষা কালে বৃক্ষরূপে কথিত হয়, আত্মাও সেইরূপ বিষয়রূপ উপাধি বশত সংবিৎ বা অনুভবরূপে এবং ঐ উপাধির অবিবক্ষা কালে আত্মারূপে কথিত হয়। অভিনিবেশ পূর্ব্বক কিঞ্চিৎ চিন্তা করিলেই এই সিদ্ধান্তের ঔচিত্য হৃদয়ঙ্গম হইতে পারে।

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ, স্বপ্রকাশ, স্বতঃসিদ্ধ। অন্তঃকরণ বৃত্তির উৎপত্তিবিনাশ আছে। সংবিৎ বা চৈতন্যের অর্থাৎ যাহা প্রকৃত পক্ষে জ্ঞান-শব্দ-বাচ্য বা বোধ-শব্দ-বাচ্য, তাহার উৎপত্তি-বিনাশ নাই, তাহা নিত্য। জ্ঞানের স্বত ভেদ নাই। অর্থাৎ স্বাভাবিক ভেদ নাই। বিষয়ভেদে জ্ঞানের ভেদ ঔপাধিক মাত্র। এ সমস্ত সংক্ষেপে বলা হইয়াছে। তৎসম্বন্ধে আরও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে।

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ বিজ্ঞানকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করেন। কিন্তু তাঁহার মতে বিজ্ঞান নিত্য নহে, ক্ষণিক। অর্থাৎ বিজ্ঞান একক্ষণে সমুৎপন্ন হইয়া পরক্ষণেই বিনষ্ট হয়। এই ক্ষণিক বিজ্ঞান, তাঁহার মতে আত্মা। কেবল আত্মাই বা বলি কেন, তাঁহার মতে বিজ্ঞানের অতিরিক্ত কোন পদার্থের অস্তিত্ব নাই। তাঁহার মতে ঘট পটাদি কোন বাহ্য পদার্থ নাই, উহা বিজ্ঞানের আকার বিশেষ মাত্র। কেবল ঘট পটাদি বাহ্য পদার্থ নহে, নিজের শরীরও বিজ্ঞানের আকার বিশেষ ভিন্ন আর কিছুই নহে। ফলত তিনি ক্ষণিকবিজ্ঞান ভিন্ন কোন বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেন না।

দেখা যাইতেছে যে বেদান্তমত এবং যোগাচার মত অর্থাৎ ক্ষণিক-বিজ্ঞান-বাদীর মত, এই উভয় মতের কিয়ৎ পরিমাণে সাদৃশ্য থাকিলেও উভয় মত দিবা রাত্রির ন্যায় পরস্পর বিরুদ্ধ-ভাবাপন্ন। বেদান্তমত ও যোগাচার মত এই উভয় মতেই বিজ্ঞান আত্মা বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। এই অংশে উভয় মতের সাদৃশ্য আছে। বেদান্তমতে বিজ্ঞান নিত্য, তাহার উৎপত্তি বিনাশ নাই। যোগাচার মতে বিজ্ঞান নিত্য ত নহেই, তাহার উৎপত্তি বিনাশ ত আছেই, অধিকন্তু বিজ্ঞান একক্ষণমাত্র স্থায়ী। এ অংশে উভয় মত দিবারাত্রির ন্যায় বিরুদ্ধ ভাবাপন্ন। অর্থাৎ উভয় মতেই বিজ্ঞানশব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। এই অংশেই উভয় মতের যাহা কিছু সাদৃশ্য। বৌদ্ধমতে বিজ্ঞানশব্দের অর্থ একরূপ, বেদান্তমতে বিজ্ঞানশব্দের অর্থ অপর রূপ। এই সূক্ষ্ম বিষয়ের প্রতি লক্ষ্য না করিয়া স্থূল ভাবে আলোচনা করিলেও বৌদ্ধমতের অসারতা প্রতিপন্ন হইতে পারে।

বস্তু-বিষয়ে বিকল্প হইতে পারে না। অর্থাৎ যোগাচার-মতানুসারে বিজ্ঞান ক্ষণিক হইবে এবং বেদান্তমতানুসারে নিত্য হইবে, ইহা হইতে পারে না। বিজ্ঞান হয় ক্ষণিক হইবে, না হয় নিত্য হইবে। বিজ্ঞান ক্ষণিকও হইবে নিত্যও হইবে, ইহা অসম্ভব। অতএব বুঝা যাইতেছে যে বেদান্তমত ও যোগাচার মত এ দুইটী মত যথার্থ নহে। ইহার একটী মত যথার্থ বা সত্য, অপর মতটী অযথার্থ বা মিথ্যা অর্থাৎ ভ্রান্ত হইবে। যোগাচারের যুক্তি প্রবল হইলে বেদান্তমত ভ্রান্ত, পক্ষান্তরে বেদান্তের যুক্তি প্রবল

হইলে যোগাচার মত অর্থাৎ ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদ ভ্রান্ত বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে। অতএব কোন্ যুক্তির কিরূপ সারবত্তা আছে, তাহার পরীক্ষা করা আবশ্যক হইতেছে। তাহার পরীক্ষা না করিলে কোন মতটী অভ্রান্ত, আর কোনটীই বা ভ্রান্ত তাহা স্থির করা যাইতে পারে না। যদিও বেদান্তমতের মূল ভিত্তি শ্রুতি অর্থাৎ বেদান্তমত শ্রুতিমূলক সুতরাং উহা অভ্রান্ত ইহা বুঝিতে পারা যায়, তথাপি বৌদ্ধমতের যুক্তির কিরূপ সারবত্তা আছে, তাহা পরীক্ষা করিলে কোন ক্ষতি নাই। বেদান্তমত শ্রুতিসিদ্ধ এবং যুক্তিযুক্ত ইহা প্রতিপাদিত হইয়াছে সত্য, কিন্তু বৌদ্ধযুক্তির অসারতা প্রতিপন্ন হইলে সোণার উপর মিনা বা সোণায় সোহাগা হইবে। অর্থাৎ বেদান্তমত যে অভ্রান্ত তদ্বিষয়ে কোন সন্দেহ হইতে পারিবে না। সুতরাং ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদের পরীক্ষা করা সঙ্গত বোধ হইতেছে।

এস্থলে সংক্ষেপে বৌদ্ধদিগের শ্রেণীবিভাগের উল্লেখ করিলে নিতান্ত অপ্রাসঙ্গিক হইবে না। বুদ্ধের প্রধান শিষ্য চতুষ্টয়ের নামানুসারে বৌদ্ধদিগের প্রধানত চারিটী শ্রেণী হইয়াছে। সৌত্রান্তিক, বৈভাষিক, যোগাচার ও মাধ্যমিক এই চারি জন বুদ্ধের প্রধান শিষ্য। তন্মধ্যে সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক ইঁহারা দুই জনেই বাহ্য ঘট পটাদি ও আভ্যন্তরীণ সুখদুঃখাদি সমস্ত পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করেন। বিশেষ এই যে সৌত্রান্তিক বাহ্য পদার্থ স্বীকার করেন বটে, পরন্তু তাহার প্রত্যক্ষতা

স্বীকার করেন না। আমাদের যে সকল জ্ঞান হইয়া থাকে, তাহা কোন না কোন একটী বিষয় অবলম্বনেই হইয়া থাকে। যে বিষয় অবলম্বনে যে জ্ঞান হয়, ঐ জ্ঞানকে ঐ বিষয়াকার বলা যাইতে পারে। যেমন ঘটাকার জ্ঞান, পটাকার জ্ঞান ইত্যাদি। ঘটপটাদি বাহ্য বিষয় না থাকিলে তদাকার জ্ঞান হইতে পারে না। এই জন্য সৌত্রান্তিকের মতে জ্ঞানের আকার অনুসারে বাহ্য পদার্থ আছে, এরূপ অনুমান করিতে পারা যায়। অতএব বাহ্যার্থ অনুমেয়। বৈভাষিক মতে বাহ্যার্থ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। যোগাচার মতে বাহ্যার্থ নাই। কেবল মাত্র বিজ্ঞান আছে। তদ্ভিন্ন আর কিছুই নাই। স্বাপ্ন বস্তু যে রূপ মিথ্যা, জাগ্রদ্বস্তুও সেই রূপ মিথ্যা। মাধ্যমিকের মতে বাহ্য বস্তুর ন্যায় বিজ্ঞানও নাই। সর্ব্বশূন্যতাই পরম তত্ত্ব। স্বপ্নাবস্থার ব্যবহারের ন্যায় জাগ্রদবস্থাতেও সংবৃতি বা অবিদ্যা নিবন্ধন সমস্ত ব্যবহার হইতেছে মাত্র। মাধ্যমিক ত কিছুই মানেন না। যোগাচার ক্ষণিক বিজ্ঞান মাত্র মানেন। বাহ্য পদার্থ ঘট পটাদি মানেন না। সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক বাহ্য পদার্থ মানেন বটে। কিন্তু তাহার স্থায়িত্ব স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে বাহ্য পদার্থ আছে সত্য, পরন্তু তাহাও বিজ্ঞানের ন্যায় ক্ষণিক।

শিষ্যদিগের সৌত্রান্তিক বৈভাষিক প্রভৃতি নাম হইবার পৃথক্ পৃথক্ কারণ আছে। যে শিষ্য সূত্রের অর্থাৎ শাস্ত্রের অন্ত জিজ্ঞাসা করিয়াছিল, তাহার নাম সৌত্রান্তিক। **অযং ঘটঃ** ইত্যাদি প্রতীতি বলে বাহ্য পদার্থ স্বীকৃত

হইতেছে ইহা স্বীকার করিলে বাহ্যার্থ প্রত্যক্ষ নহে এই ভাষা অর্থাৎ উক্তি বিরুদ্ধ। কেননা, ঐ প্রতীতি প্রত্যক্ষ, ঐ প্রতীতির বিষয় বাহ্য পদার্থ অপ্রত্যক্ষ ইহা বলা অসঙ্গত, যে শিষ্য এইরূপ বলিয়াছিলেন, তাঁহার নাম বৈভাষিক। বৌদ্ধমতে গুরূক্তবিষয়ের অঙ্গীকার করার নাম যোগ এবং তদ্বিষয়ে আপত্তি উত্থাপন করার নাম আচার। যে শিষ্য বাহ্য পদার্থের শূন্যত্ব অঙ্গীকার করিয়া বিজ্ঞানের শূন্যত্ব বিষয়ে আপত্তি তুলিয়াছিলেন, তাঁহার নাম যোগাচার। যে শিষ্য গুরূক্ত সর্ব্বশূন্যত্ববাদ স্বীকার করিয়াছিলেন অথচ তদ্বিষয়ে কোনরূপ প্রশ্নের অবতারণা করেন নাই, তাঁহার নাম মাধ্যমিক। কেননা, গুরূক্ত বিষয় গ্রহণ করিয়াছেন সুতরাং তাঁহাকে নিকৃষ্ট বলা যাইতে পারে না। কোনরূপ প্রশ্নের অবতারণা করেন নাই বলিয়া উৎকৃষ্টও বলা যাইতে পারে না। এই জন্য তাঁহাকে মাধ্যমিক বলা হইয়া থাকে।

এস্থলে ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদের সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বিজ্ঞানের ক্ষণ-দ্বয়াবস্থান স্বীকার করেন। যোগাচার আরও এক পদ অগ্রসর হইয়াছেন। তাঁহার মতে বিজ্ঞান ক্ষণদ্বয়াবস্থায়ীও নহে। উহা একক্ষণ মাত্র স্থায়ী। বলা বাহুল্য যে তিনি বুদ্ধিবৃত্তিকেই বিজ্ঞান বলিয়া বুঝিয়াছেন। বুদ্ধিবৃত্তি হইতে অতিরিক্ত অথচ বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশক চৈতন্যের প্রতি লক্ষ্য করেন নাই। বুদ্ধিবৃত্তি স্বচ্ছ বলিয়া তাহাতে চৈতন্য প্রতিবিম্বিত হয়। এই জন্য বুদ্ধিবৃত্তিকে ক্ষণিক বিবেচনা

করিয়া চৈতন্য ক্ষণিক, এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। বুদ্ধি জড়পদার্থ, তাহার বৃত্তি চেতন হইতে পারে না। সুতরাং বুদ্ধিবৃত্তিও জড়। তাহার প্রকাশক চৈতন্য অবশ্য তাহা হইতে পৃথক্। বুদ্ধিবৃত্তি চিৎপ্রতিবিম্বাক্রান্ত হয় এই জন্য বুদ্ধি বৃত্তি চেতন বলিয়া বোধ হইতে পারে বটে, কিন্তু প্রজ্বলিত কাষ্ঠ আপাতত অগ্নি বলিয়া বোধ হইলেও যেমন কাষ্ঠ বস্তুগত্যা অগ্নি নহে। কেননা কাষ্ঠ দাহ্য অগ্নি দাহক। সেইরূপ চিৎপ্রতিবিম্বাক্রান্ত বুদ্ধিবৃত্তি আপাতত চেতন বলিয়া বোধ হইলেও উহা বস্তুগত্যা চেতন নহে। কেননা বুদ্ধিবৃত্তি প্রকাশ্য চৈতন্য প্রকাশক। সূক্ষ্মরূপে পর্য্যালোচনা করিলে বুঝা যাইবে যে চৈতন্য ও চেতন এক কথা। শব্দ দুইটী বটে, কিন্তু অর্থ এক। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ উক্ত সূক্ষ্ম বিষয়ের প্রতি লক্ষ্য করেন নাই। এই জন্য তিনি বিজ্ঞানকে ক্ষণিক বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। বিজ্ঞান ভিক্ষু বলিয়াছেন—

विज्ञानवादिनो बौद्धा वृत्तिबोधाविवेकतः ।
ज्ञानात्मत्वस्तुतौ मूढ़ा मेनिरे क्षणिकां चितिं ॥

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ বৃত্তির ও বোধের অর্থাৎ চৈতন্যের পার্থক্য বিবেচনা করিতে অসমর্থ হইয়া চৈতন্যকে ক্ষণিক বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। ফলত বৃত্তি ক্ষণিক হইলেও তাহা প্রকৃত পক্ষে বিজ্ঞান অর্থাৎ চৈতন্য নহে। সুতরাং বিজ্ঞানের বা চৈতন্যের ক্ষণিকত্বের প্রমাণ নাই। এ সকল বিষয় পূর্ব্বে পূর্ব্বে প্রকারান্তরে আলোচিত হইয়াছে। জ্ঞানের নিত্যত্বও সমর্থিত হইয়াছে। তদ্দারাই ক্ষণিক

বিজ্ঞানবাদের অনৌচিত্য প্রতিপন্ন হইতে পারে। তথাপি তদ্বিষয়ে আরও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে।

বেদান্তমতে সংবিৎ এক ও অনাদি। এই অনাদি সংবিৎ আত্মা। সৌগতমতে সংবিৎ বা বিজ্ঞান ক্ষণিক সুতরাং আদিমান্। ঐ ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা। কিন্তু দেখিতে হইবে যে যাহা আদিমান্ তাহা কার্য্য বা জন্যপদার্থ। কার্য্য মাত্রের প্রাগভাব থাকিবে। কেননা যাহার প্রাগভাব অর্থাৎ পূর্ব্বকালে অভাব আছে, উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি সম্ভবপর। যাহার প্রাগভাব নাই পূর্ব্বকালে যাহার অভাব ছিল না, অর্থাৎ যাহা পূর্ব্বকালেও ছিল, উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। অর্থাৎ যাহা পূর্ব্বকালে ছিল না উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে। যাহা পূর্ব্বকালে ছিল, উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। এতাবতা সিদ্ধ হইতেছে যে যাহার প্রাগভাব আছে, তাহার উৎপত্তি হয়, যাহার প্রাগভাব নাই, তাহার উৎপত্তি হয় না। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে কার্য্যমাত্রের প্রতি প্রাগভাব কারণ। যাহার প্রাগভাব আছে তাহার উৎপত্তি আছে এবং তাহা আদিমান্ অর্থাৎ তাহার আদি আছে। যাহার প্রাগভাব নাই তাহার উৎপত্তি নাই, তাহা অনাদি। বিজ্ঞানের প্রাগভাব নাই এই জন্য বিজ্ঞান অনাদি। বিজ্ঞান অনাদি এই জন্য তাহার উৎপত্তি নাই। বিজ্ঞানের উৎপত্তি নাই এই জন্য তাহার বিনাশ নাই। বিজ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ নাই। সুতরাং বিজ্ঞান নিত্য, ক্ষণিক নহে। ঘট পটাদি যে সকল

বস্তুর উৎপত্তি হয় তাহার প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক অর্থাৎ অনুভব সিদ্ধ। ঘট পটাদির উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটপটাদির অভাব সকলেই অনুভব করেন। অতএব ঐ প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ। সংবিতের বা বিজ্ঞানের প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ বলা যাইতে পারে না। কেননা বিজ্ঞানের প্রাগভাব থাকা সময়ে সংবিৎ বা বিজ্ঞান থাকিলে তবে বিজ্ঞানের প্রাগভাবের অনুভব হইবে। কেননা বিজ্ঞান যদি নিজেই না থাকে তবে সে কিরূপে অন্যের অর্থাৎ প্রাগভাবের অনুভব করিবে? পক্ষান্তরে বিজ্ঞান থাকা কালে বিজ্ঞানের প্রাগভাব আদৌ থাকিতে পারে না। অর্থাৎ যে সময়ে বিজ্ঞান থাকে, সে সময়ে বিজ্ঞানের প্রাগভাব থাকে না। যে সময়ে বিজ্ঞানের প্রাগভাব থাকে, সে সময়ে বিজ্ঞান থাকে না। অতএব বিজ্ঞানের প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ বলা যাইতে পারে না। বিজ্ঞানের প্রাগভাব আছে এ বিষয়ে অন্য কোন প্রমাণ নাই। যাহার কোন প্রমাণ নাই যাহা অনুভব সিদ্ধ নহে, সুধীগণ তাহার অস্তিত্ব স্বীকার করিতে পারেন না। সুরেশ্বর বার্ত্তিকে কথিত হইয়াছে—

> **कार्य्यं सर्व्वैर्यतो दृष्टं प्रागभावपुरःसरं ।**
> **तस्यापि संवित्-साक्षित्वात् प्रागभावो न संविदः ॥**

সকলেই দেখিয়াছেন যে কার্য্যমাত্রই প্রাগভাব-পূর্ব্বক অর্থাৎ কার্য্যের উৎপত্তির পূর্ব্বকালে কার্য্যের অভাব থাকে। এই প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ।

অতএব সংবিতের বা বিজ্ঞানের প্রাগভাব নাই। কেননা, পূর্ব্বেই বলিয়াছি যে সংবিতের প্রাগভাব সংবিৎ অনুভব করিতে পারে না। কারণ, সংবিৎ নিজের প্রাগভাব অনুভব করিলে তৎকালে সংবিতের সত্তা অবশ্য স্বীকার করিতে হয়। সংবিৎ নিজে নাই অথচ সে নিজের প্রাগভাব অনুভব করিবে ইহা অসম্ভব। পক্ষান্তরে তৎকালে সংবিৎ থাকিলে সংবিতের প্রাগভাব থাকিতে পারে না। অতএব সংবিতের প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক হইতে পারে না। সুতরাং প্রমাণাভাবে সংবিতের প্রাগভাব আছে ইহা বলা যাইতে পারে না। প্রাগভাব নাই বলিয়া সংবিৎ অনাদি। সংবিৎ অনাদি বলিয়া তাহার উৎপত্তি নাই। যাহার উৎপত্তি নাই, তাহা ক্ষণিক হইতে পারে না।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে যাহা পূর্ব্বে উপলব্ধ হইয়াছে, কালান্তরে তাহার স্মরণ হইয়া থাকে ইহা সকলেই নির্ব্বিবাদে স্বীকার করিবেন। কারণ, সকলের ঐরূপ স্মরণ হইয়া থাকে। ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা হইলে কোন রূপেই অনুভূত বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। কেননা, সকলেই জানেন যে, যে যাহা অনুভব করিয়াছে, সেই তাহার স্মরণ করিতে পারে। নিজে অনুভব না করিলে অন্যের অনুভূত বিষয়ে কখনই অন্যের স্মরণ হয় না, হইতে পারে না। ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা হইলে ক্ষণিক বিজ্ঞান অনুভবিতা এবং ক্ষণিক বিজ্ঞান স্মর্ত্তা ইহাই বলিতে হইবে। কেননা আত্মা অনুভবিতা এবং আত্মা স্মর্ত্তা এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। সুতরাং যে বিজ্ঞান

অনুভব করিয়াছিল, সেই বিজ্ঞান কালান্তরে তাহার স্মরণ করে ইহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। বিজ্ঞান আত্মা হইলে বিজ্ঞানই অনুভবিতা হইবে এবং অনুভবিতা বিজ্ঞান কালান্তরে তাহা স্মরণ করিবে। এইরূপে অনুভব কাল হইতে স্মৃতি কাল পর্য্যন্ত অনুভবিতৃ-বিজ্ঞানের অবস্থিতি স্বীকার করিতে হয়। অনুভব সময় হইতে স্মৃতি-সময় পর্য্যন্ত এক বিজ্ঞানের অবস্থিতি স্বীকার করিলে ইহা উত্তমরূপে প্রতিপন্ন হইতেছে যে আত্মা ক্ষণিক বিজ্ঞান স্বরূপ নহে এবং বিজ্ঞান ক্ষণিক নহে। কেননা ক্ষণিক বিজ্ঞান তাবৎ কাল স্থায়ী হইতে পারে না। পক্ষান্তরে বিজ্ঞান ক্ষণিক হইলে কোন ক্রমেই স্মরণ হইতে পারে না।

কেবল তাহাই নহে। বিভিন্ন জ্ঞানের এক-কর্ত্তৃকত্বের অনুসন্ধান সর্ব্বলোক সিদ্ধ। অর্থাৎ জ্ঞান সকল ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তাহাদের কর্ত্তা অর্থাৎ জ্ঞাতা ভিন্ন ভিন্ন নহে। বিভিন্ন জ্ঞানের কর্ত্তা অর্থাৎ জ্ঞাতা এক জন বলিয়াই সকলের অনুভব হয়। যাঁহারা পল্লীগ্রাম হইতে আসিয়া নগরে বাস করিতেছেন, তাঁহারা পূর্ব্বে পল্লী-গ্রামের শোভা সন্দর্শন করিয়াছেন ইদানীং নগরের শোভা দেখিতেছেন, তাঁহাদের ঐরূপ অনুভব অবশ্যই হইয়া থাকে। অনেকে বলিয়া থাকেন যে আমি বাল্যকালে দার্জ্জিলিঙ্ দেখিয়াছি, প্রৌঢ়াবস্থায় শিমলা দেখিয়াছি। এস্থলে দার্জ্জিলিঙের দর্শন এবং শিমলার দর্শন এক নহে ভিন্ন ভিন্ন, পরন্তু একজন ঐ উভয় জ্ঞানের

অনুসন্ধান করিতেছেন। অর্থাৎ দার্জিলিঙের দর্শন এবং শিমলার দর্শন ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি করেন নাই। একজন উক্ত উভয় স্থানের দর্শন করিয়াছেন। অর্থাৎ জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন হইলেও জ্ঞাতার একত্ব সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। সুতরাং জ্ঞাতা ক্ষণিক নহে। যে দার্জিলিঙ্ দর্শন করিয়াছে, সেই শিমলা দর্শন করিয়াছে। অতএব জ্ঞাতা স্থায়ী। অতদূর যাইবারই বা প্রয়োজন কি ? আমি উহা দেখিয়াছি এখন ইহা দেখিতেছি এরূপ অনুভব সকলেরই হইয়া থাকে। উক্ত অনুভবেও জ্ঞানদ্বয়ের এক-কর্ত্তৃকত্ব প্রতিসন্ধান রহিয়াছে।

অপিচ। **য এবাহমদ্রাক্ষং স এবৈনর্হি পশ্যামি** অর্থাৎ যে আমি ইহা পূর্ব্বে দেখিয়াছিলাম সেই আমি এখনও দেখিতেছি এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা সকলের হইয়া থাকে ইহা কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। উক্ত প্রতীতিতে পূর্ব্বে দেখিয়াছিলাম ইহা স্মরণ। এখন দেখিতেছি ইহা অনুভব। কিন্তু পূর্ব্বদর্শন, তাহার স্মরণ এবং পরদর্শন, ইহাদের কর্ত্তা এক আমি, ইহা উক্ত প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে। প্রতিপন্ন হইতেছে যে, যে আমি দেখিয়াছিলাম সেই আমিই তাহা স্মরণ করিতেছি। অতএব দর্শন এবং স্মরণের কর্ত্তা এক ব্যক্তি, ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি নহে। যে স্থলে দর্শন ও স্মরণের কর্ত্তা ভিন্ন ভিন্ন হয়, সে স্থলে লোকের প্রতীতিও সেইরূপ হইয়া থাকে। সে স্থলে লোকের এই রূপ প্রতীতি হয় যে আমার স্মরণ হইতেছে অমুক ব্যক্তি ইহা দেখিয়াছিল।

এস্থলে দর্শনের কর্ত্তা ভিন্ন এবং স্মরণের কর্ত্তা ভিন্ন এই রূপেই সকলের প্রতীতি হয়। প্রকৃতস্থলে আমি ইহা দেখিয়াছিলাম, এইরূপে ক্ষণিক বিজ্ঞানবাদীও এক কর্ত্তাই অবগত হন্। আমি দেখি নাই আমি স্মরণ করিতেছি এইরূপে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও নিজের যে দর্শন হইয়াছিল, তাহা গোপন করিতে পারেন না। অধিক কি, সময়ে সময়ে যে সকল জ্ঞান হইয়া থাকে, ঐ সকল জ্ঞান একই আত্মার হয় ভিন্ন ভিন্ন আত্মার হয় না। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও এইরূপই বুঝিয়া থাকেন এবং জন্মাবধি মৃত্যুর পূর্ব্ব সময় পর্য্যন্ত তাঁহার যে সমস্ত জ্ঞান হইয়াছে, তাহাও একই আত্মার হইয়াছে এইরূপে অতীত সমস্ত জ্ঞানে এক কর্ত্তার প্রতিসন্ধানও তিনি করেন। অতএব দেখা যাই-তেছে যে জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত যত জ্ঞান হয়, তৎসমস্ত তাঁহারই হয় অর্থাৎ এক আত্মা তৎসমস্ত জ্ঞানের কর্ত্তা ইহা বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও অনুভব করিয়া থাকেন। এরূপ স্থলে ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা ইহা তিনি কিরূপে বলিতে পারেন এবং ঐরূপ বলিতে কেন তিনি লজ্জা বোধ করেন না, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত যে সকল জ্ঞান হয়, তাহার এক-কর্ত্তৃকত্বের অনুসন্ধান যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধেরও হইয়া থাকে, তাহার বিশিষ্ট প্রমাণ এই যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ তাদৃশ অনু-সন্ধানের অস্তিত্ব প্রত্যাখ্যান করিতে সমর্থ হন নাই। যেহেতু, ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা হইলেও তাদৃশ অনুসন্ধান হইতে পারে, তিনি ইহা সমর্থন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন।

তিনি বলেন সাদৃশ্য নিবন্ধন ভিন্ন ভিন্ন পদার্থেরও একত্ব বোধ এবং প্রত্যভিজ্ঞান হইতে পারে। দেখিতে পাওয়া যায় যে,. কোন ব্যক্তি মস্তকের সমস্ত কেশ ছেদন করিলে পরে তাহার যে কেশ উৎপন্ন হয়, ঐ কেশ গুলি কালে পূর্ব্ববৎ বর্দ্ধিত হয়। ছিন্ন কেশ এবং অভিনবোৎপন্ন কেশ ভিন্ন ভিন্ন সন্দেহ নাই। অথচ ঐ স্থলেও **तएवामी केशा:** অর্থাৎ এ সেই কেশ এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে। এস্থলে ছিন্ন কেশ এবং উৎপন্ন কেশ ভিন্ন ভিন্ন হইলেও উভয়ের সাদৃশ্য আছে বলিয়া ঐরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হয়। এবং দীপশিখা কালভেদে ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তাহাদের পরস্পর সাদৃশ্য আছে বলিয়া **सैवेयं दीपशिखा** অর্থাৎ এ সেই দীপশিখা এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে। তদ্রূপ প্রকৃতস্থলেও বিজ্ঞান সকল ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তাহাদের সাদৃশ্য আছে বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা বা বিভিন্ন জ্ঞানের এক কর্ত্তৃকত্ব প্রতিসন্ধান হইতে পারে। সুতরাং ক্ষণিক বিজ্ঞান-বাদেও জন্মাবধি মরণ পর্য্যন্ত জ্ঞান সকলের এক-কর্ত্তৃক-ত্বানুসন্ধান হইবার কোন বাধা নাই।

এই কল্পনার বিরুদ্ধে অনেক বলিতে পারা যায়। সংক্ষেপত কয়েকটী মাত্র কথা বলা যাইতেছে। দৃষ্টান্ত-স্থলে ছিন্ন কেশের এবং পশ্চাজ্জাত কেশের পরস্পর ভেদ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। সুতরাং তাহার প্রত্যভিজ্ঞা—স্বরূপ নিবন্ধন হইতে পারে না বলিয়া অগত্যা সাদৃশ্য নিবন্ধন প্রত্যভিজ্ঞা স্বীকার করিলেও করিতে পারা যায়। কেননা ছিন্ন কেশের এবং সমুৎপন্ন কেশের একত্ব প্রত্যক্ষ বাধিত।

দীপশিখা দেখিতে একরূপ হইলেও কখন কখন দীপশিখার নানাত্ব প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। সকলেই জানেন দীপশিখার উচ্চতা সকল সময়ে একরূপ থাকে না। দীপশিখা হ্রস্ব হইয়া আসিতে থাকিলে বর্ত্তিটী কিঞ্চিৎ অগ্রসর করিয়া দিলে উহা পূর্ব্ববৎ উচ্চতা প্রাপ্ত হয়। তৈলের অল্পতা হইলে দীপশিখা ছোট হইতে থাকে, পরিমিত তৈল প্রদান করিলে আবার পূর্ব্ববৎ সমুজ্জ্বল হয়। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে পরিমাণ-ভেদ দ্রব্যভেদের জ্ঞাপক। এক দ্রব্যের নানা পরিমাণ হইতে পারে না। সুতরাং দীপশিখার ভেদ আছে তাহা বুঝিতে পারা যায়। অতএব অগত্যা **সৈবেয়ং দীপশিখা** এই প্রত্যভিজ্ঞা সাদৃশ্য নিবন্ধন হইতেছে এইরূপও বলিতে পারা যায়। দার্ষ্টান্তিক স্থলে বিজ্ঞান-ভেদ প্রমাণ সিদ্ধ হইলে, স্বরূপ-নিবন্ধন প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না বলিয়া অগত্যা সাদৃশ্য-নিবন্ধন প্রত্যভিজ্ঞা হইতেছে এইরূপ স্বীকার করা যাইতে পারে। বিজ্ঞান ভেদ প্রমাণ সিদ্ধ না হইলে প্রত্যভিজ্ঞার ঐরূপ উপপত্তি করা যাইতে পারে না। বরং বিজ্ঞান ক্ষণিক ও ভিন্ন ভিন্ন কিনা, এইরূপ সন্দেহ উপস্থিত হইলে প্রত্যভিজ্ঞা বলে বিজ্ঞান বা আত্মা ক্ষণিক নহে এবং নানা নহে এক, এইরূপ নির্ণয় করাই সমধিক সঙ্গত। আর একটী কথা বিবেচনা করা উচিত। ছিন্ন এবং পুনর্জাত কেশের পরস্পর ভেদ বালকেরও বোধগম্য হয়। দীপশিখার ভেদও পূর্ব্বোক্তরূপে বুঝিতে পারা যায়। কিন্তু বিজ্ঞানের ভেদ প্রতীত হয় না। বস্তুগত্যা ভেদ থাকিলে অবশ্যই

তাহার প্রতীতি হইত। প্রতীতি হয় না বলিয়া বিজ্ঞানের ভেদ নাই। যদি বলা হয় যে নীল বিজ্ঞান পীত বিজ্ঞান ইত্যাদি রূপে বিজ্ঞানের ভেদ প্রতীত হইয়া থাকে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে ঘটাকাশ মঠাকাশের ন্যায় নীলবিজ্ঞান পীতবিজ্ঞান ইত্যাদি রূপে বিজ্ঞান ভেদও ঔপাধিক, পারমার্থিক নহে। আকাশ এক হইলেও অর্থাৎ বস্তুগত্যা আকাশের ভেদ না থাকিলেও ঘট পটাদি উপাধি ভেদ নিবন্ধন যেমন আকাশের ভেদ ঔপাধিক মাত্র, বাস্তবিক নহে। সেই রূপ বিজ্ঞান এক হইলেও অর্থাৎ বস্তুগত্যা বিজ্ঞানের ভেদ না থাকিলেও নীলপীতাদি উপাধি ভেদে বিজ্ঞানের ভেদ ঔপাধিক মাত্র, বাস্তবিক নহে। ঘট পটাদি রূপ উপাধির পরামর্শ ভিন্ন, অগ্নি জলের ন্যায় স্বাভাবিক ভেদ প্রতীতি হয় না বলিয়া যেমন আকাশ এক, সেইরূপ নীলপীতাদি স্বরূপ উপাধির পরামর্শ ভিন্ন, স্বাভাবিক ভেদ প্রতীতি হয় না বলিয়া বিজ্ঞানও এক। ইহা অনায়াসে বলা যাইতে পারে। অগ্নি ও জলের স্বাভাবিক ভেদ আছে বলিয়া উপাধি পরামর্শ ব্যতিরেকেই তাহাদের ভেদ প্রতীতি হয়। বিজ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ থাকিলে উপাধি পরামর্শ ব্যতীতই তাহা প্রতীত হইত। উপাধি পরামর্শ ব্যতীত বিজ্ঞানের ভেদ প্রতীত হয় না। অতএব বিজ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ নাই। যদি বলা হয় যে দীপশিখার স্বাভাবিক ভেদ আছে কিন্তু তাহা স্বতঃ প্রতীত হয় না কিন্তু হ্রস্বতা দীর্ঘতাদি উপাধি দ্বারা ভেদের প্রতিভাস

হয়। সেইরূপ সংবিতের বা বিজ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ আছে, কিন্তু নীলপীতাদি উপাধি ব্যতিরেকে তাহার প্রতিভাস হয় না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে দীপশিখা অন্যের জ্ঞেয় অর্থাৎ জ্ঞান-বেদ্য সুতরাং সাদৃশ্যরূপ দোষবশত উপাধি ব্যতীত তাহার স্বাভাবিক ভেদের প্রতিভাস হয় না ইহা সম্ভবপর। পরন্তু সংবিৎ অন্য বেদ্য নহে। সংবিৎ স্বপ্রকাশ। সুতরাং তাহার যখন প্রকাশ হয় তখন তাহার স্বাভাবিক ভেদ থাকিলে তাহা অপ্রকাশ থাকিতে পারে না। যাহা স্বপ্রকাশ তাহা প্রকাশিত হইলে তাহার ধর্ম্ম অর্থাৎ তদ্বৃত্তি ধর্ম্ম অপ্রকাশিত থাকিবে ইহা অসম্ভব। আপত্তি হইতে পারে যে বেদান্তমতে ব্রহ্মতত্ত্ব স্বপ্রকাশ কিন্তু সংসারদশাতে তাহা অপ্রকাশিত থাকে, ইহা বেদান্তীদিগের অনুমত। তদ্রূপ সংবিৎ স্বপ্রকাশ হইলেও তাহার স্বাভাবিক ভেদ অপ্রকাশিত থাকিতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে দৃষ্টান্তটী ঠিক হইল না। স্বপ্রকাশ ব্রহ্মতত্ত্ব অপ্রকাশিত থাকে, এই দৃষ্টান্ত অনুসারে স্বপ্রকাশ সংবিৎ অপ্রকাশ থাকিবে, এইরূপ আপত্তি হইতে পারে। কিন্তু স্বপ্রকাশ সংবিৎ প্রকাশিত হইবে অথচ তাহার ধর্ম্ম—স্বাভাবিক ভেদ অপ্রকাশিত থাকিবে, এরূপ আপত্তি উক্ত দৃষ্টান্তবলে হইতে পারে না। স্বপ্রকাশ সংবিৎ অপ্রকাশ থাকিতে পারে ইহা বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও বলেন না, বলিতে পারেন না। কেননা যাহা অপ্রকাশিত থাকিতে পারে, তাহাকে স্বপ্রকাশ বলাই যাইতে পারে না। স্বপ্রকাশ ব্রহ্মতত্ত্ব

সংসার দশাতে অপ্রকাশিত থাকিবার কারণ স্বতন্ত্র। সংসার দশাতে অবিদ্যা দ্বারা ব্রহ্মতত্ত্ব আবৃত থাকে। অর্থাৎ জ্ঞাতার বুদ্ধি আবৃত হয় বলিয়া স্বপ্রকাশ ব্রহ্মতত্ত্ব সংসারীর পক্ষে অপ্রকাশ থাকে। তদ্দ্বারা ব্রহ্মতত্ত্বের স্বপ্রকাশত্বের হানি হয় না। কেননা যে সময়ে সংসারীর পক্ষে ব্রহ্মতত্ত্ব অপ্রকাশিত থাকে, সে সময়েও মুক্তের পক্ষে তাহা প্রকাশিতই থাকে। আমার দৃষ্টিপথে যদি একখণ্ড মেঘ উপস্থিত হয়, তবে তদ্দ্বারা আমার দৃষ্টি আবৃত হয় বলিয়া আমি তৎকালে সূর্য্যমণ্ডল দেখিতে পাই না। আমার পক্ষে তখন সূর্য্যমণ্ডল অপ্রকাশিত থাকে। কিন্তু তদ্দ্বারা সূর্য্যের প্রকাশরূপতার কোন হানি হয় না। কেননা, যে কালে আমার পক্ষে সূর্য্যমণ্ডল আবৃত হয়, ঠিক সেই কালেই যাঁহাদের নেত্রপথে মেঘের আবির্ভাব হয় নাই তাঁহারা সূর্য্যমণ্ডল দেখিতে পান। তাঁহাদের পক্ষে সূর্য্যমণ্ডল প্রকাশিতই থাকে। ব্রহ্মতত্ত্বের সম্বন্ধেও এইরূপ বুঝিতে হইবে।

অবিদ্যা যেরূপ ব্রহ্মতত্ত্বের আবরক, সাদৃশ্য সেইরূপ ভেদের আবরক হইবে, এ কল্পনা একান্ত অসঙ্গত। কারণ, যাহা যাহার আবরক তাহা অর্থাৎ আবরক অপসারিত না হইলে তাহার অর্থাৎ আব্রিয়মাণের বা আবৃতের প্রকাশ বা অনুভব হওয়া অসম্ভব। জবনিকা অপসারিত না হইলে জবনিকাবৃত বস্তুর অনুভব হয় না। অবিদ্যার আবরণ উদ্ঘাটিত না হইলে ব্রহ্মতত্ত্ব প্রকাশিত হয় না। অতএব সাদৃশ্য ভেদের আবরক

হইলে সাদৃশ্য অপসারিত না হইলে দীপশিখার এবং বিজ্ঞানের ভেদের অনুভব হইতে পারে না। সাদৃশ্য অপসারিত হওয়ার সম্ভাবনা কোন কালেও নাই। ঈদৃশ কালের কল্পনাও করা যাইতে পারে না—যে কালে দীপশিখার এবং বিজ্ঞানের সাদৃশ্য থাকিবে না। সকল কালেই দীপশিখা দীপশিখাই থাকিবে এবং বিজ্ঞান বিজ্ঞানই থাকিবে। সুতরাং দীপশিখার সাদৃশ্য এবং বিজ্ঞানের সাদৃশ্যও চিরকাল থাকিবে। সাদৃশ্য, ভেদের আবরক হইলে কোনও কালে দীপশিখার এবং বিজ্ঞানের ভেদের অনুভব হইতে পারে না। অথচ সকলে না পারিলেও নিপুণমতি সুধীগণ সাদৃশ্য থাকা কালেও দীপ-শিখার ভেদ অনুভব করিতেছেন। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ স্বয়ং বিজ্ঞানের ভেদ অনুভব করিতেছেন। বিজ্ঞানের ভেদ অনুভব করেন এই জন্য গত্যন্তর নাই বলিয়াই প্রত্যভিজ্ঞা বা আত্মার একত্ব প্রতীতি সাদৃশ্য নিবন্ধন হইয়া থাকে এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়া থাকেন। অতদূর যাইবারই বা প্রয়োজন কি? সাদৃশ্য থাকিলেও সদৃশ দ্বয়ের পরস্পর ভেদ প্রতীতি সর্ব্বসাধারণের হইয়া থাকে। সুনিপুণ শিল্পীরা একটী বস্তুর অনুকরণে তাদৃশ অপর একটী বস্তু নির্ম্মাণ করিয়া থাকে, ইহা সকলেই অবগত আছেন। এস্থলে যে বস্তুর অনুকরণে যে বস্তু নির্ম্মিত হয়, ঐ বস্তু দ্বয়ের সৌসাদৃশ্য থাকিলেও বস্তুদ্বয়ের ভেদ সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। অর্থাৎ ঐ উভয় বস্তু এক নহে ভিন্ন ভিন্ন ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। সুসদৃশ দুইটী

বস্তু পাশাপাশি রাখিলে তদুভয়ের সাদৃশ্য এবং পরস্পর ভেদ সকলেই বুঝিতে পারেন। সাদৃশ্য ভেদের আবরক হইলে সদৃশ বস্তুদ্বয়ের ভেদের অনুভব হইতে পারিত না। উক্ত স্থলে ভেদ, প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। অতএব ইহা নিঃসংশয়ে প্রতিপন্ন হইতেছে যে সাদৃশ্য ভেদের আবরক নহে। অতএব বিজ্ঞান যখন স্বপ্রকাশ, তখন তাহার ভেদ অপ্রকাশ থাকিতে পারে না। অতএব প্রত্যভিজ্ঞা বা আত্মার অভেদ প্রতীতি বাস্তবিক উহা সাদৃশ্য নিবন্ধন ভাক্ত নহে।

বিজ্ঞানবাদীর মতে সাদৃশ্য নিবন্ধন একত্ব প্রতীতি হইতে পারে কিনা, তাহাও আলোচনা করা উচিত। বিজ্ঞানবাদী একত্ব প্রতীতির অপলাপ করিতে পারেন না। কেননা, তাঁহার নিজেরও ঐরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে। ঐ প্রতীতিবলে আত্মার একত্বই প্রতিপন্ন হয়। কিন্তু ঐ একত্ব প্রতীতি বাস্তবিক একত্ব নিবন্ধন নহে। উহা সাদৃশ্য নিবন্ধন—ভাক্ত প্রতীতি, এইরূপে বিজ্ঞানবাদী প্রকারান্তরে ঐ প্রতীতির অপ্রামাণ্য সংস্থাপন করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। সুতরাং তাঁহার মতে ঐ প্রতীতি সাদৃশ্য নিবন্ধন বলা যাইতে পারে কিনা, তাহার আলোচনা করা উচিত। প্রথমত দেখা উচিত যে আত্মার একত্ব-প্রত্যভিজ্ঞান বিষয়ে কাহারও বিপ্রতিপত্তি বা সংশয় নাই। ক্ষণিক বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও তাহা অস্বীকার করিতে পারেন না। অস্বীকার করিতে পারেন না বলিয়াই সাদৃশ্যনিবন্ধন ঐরূপ প্রত্যভিজ্ঞান হয় অতএব উহা ভ্রমাত্মক প্রত্যভি-

জ্ঞান, যথার্থ নহে, এইরূপ সমাধান করিতে সমুদ্যত হইয়াছেন। পরন্তু সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ নিঃসন্দিগ্ধ স্ফুটতর প্রত্যভিজ্ঞানের ভ্রমত্ব কল্পনা করা যাইতে পারে না। কেননা প্রবল বাধক প্রমাণ ভিন্ন অনুভবের ভ্রমত্ব কল্পনা করা অসম্ভব। বাধক প্রমাণ না থাকিলেও অনুভবের ভ্রমত্ব কল্পনা করা হইলে কোন অনুভবের প্রতিই লোকে নির্ভর করিতে পারে না। অথচ সকলেই নিজের অনুভবের প্রতি নির্ভর করিয়া সমস্ত কার্য্য করিতেছে। অনুভবের প্রতি নির্ভর না করিতে পারিলে লোকযাত্রা সমুচ্ছিন্ন হইয়া যায়। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও নিজের কল্যাণের জন্য যোগাভ্যাস করেন। নিজের বাস গৃহ নির্ম্মাণ করেন। নিজের ভোজনের জন্য আহার্য্য সংগ্রহ করেন। অথচ তিনি বলেন যে ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা। পূর্ব্বক্ষণের আত্মা পরক্ষণে থাকে না। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ মুখে যাহাই বলুন না কেন, তাঁহার অজ্ঞাতভাবে হইলেও আত্মার স্থায়িত্ব ভাব তাঁহার অন্তঃকরণেও সমুদিত হয়।

সে যাহা হউক্। বাধক প্রমাণ নাই বলিয়া উক্ত প্রত্যভিজ্ঞাকে ভ্রমাত্মক বলা যাইতে পারে না। যদি বলা হয় যে সাদৃশ্যই **স এবাহং** অর্থাৎ আমি সেইই এই প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়, তাহা হইলে **স এবাহং** এরূপ উল্লেখ হইতে পারে না। চন্দ্র এবং মুখের সাদৃশ্য বিষয়ে যখন জ্ঞান হয়, তখন মুখ চন্দ্রই এরূপ উল্লেখ হয় না। সাদৃশ্য পদার্থের প্রতিও মনোযোগ করা উচিত। সকলেই জানেন

যে, মুখে চন্দ্রের সাদৃশ্য বোধ হয়। তবেই দেখা যাইতেছে যে এক বস্তুর সাদৃশ্য অপর বস্তুতে বোধ হয়। যাহার সাদৃশ্য বোধ হয়, তাহাকে সাদৃশ্যের প্রতিযোগী বলে। যাহাতে সাদৃশ্য বোধ হয় তাহাকে সাদৃশ্যের অনুযোগী বলে। মুখে চন্দ্রের সাদৃশ্য বোধ হয়, সুতরাং চন্দ্র এই সাদৃশ্যের প্রতিযোগী, এবং মুখ তাহার অনুযোগী। বুঝা যাইতেছে যে সাদৃশ্য, তাহার প্রতিযোগী এবং অনুযোগী এই তিনটী বিষয়ের সাহায্যে সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হয়। যে ব্যক্তি চন্দ্র বা মুখ জানে না, তাহার পক্ষে মুখে চন্দ্র সাদৃশ্য জ্ঞান হওয়া অসম্ভব। মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদীর মতে সাদৃশ্য জ্ঞান আদৌ হইতে পারে না। কেননা, তাঁহার মতে কোন বিজ্ঞান এক ক্ষণের অধিক সময় অবস্থিত থাকে না। পক্ষান্তরে **তৈনিদং সদৃশং** অর্থাৎ ইহা তাহার সদৃশ ইত্যাকার সাদৃশ্য জ্ঞান—'ইহা', 'তাহা' এবং 'সদৃশ' এই তিনটী পদার্থ ঘটিত। ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদে বিজ্ঞান ক্ষণমাত্র স্থায়ী, ক্ষণমাত্র স্থায়ী একটী বিজ্ঞান তিনটী পদার্থ গ্রহণ করিতে পারে না। অথচ তিনটী পদার্থের জ্ঞান ভিন্ন সাদৃশ্য জ্ঞান হইতে পারে না। তিনটী পদার্থের জ্ঞান হইতে অন্ততঃ ত্রিক্ষণস্থায়ী জ্ঞাতার আবশ্যক। জ্ঞাতাকে ত্রিক্ষণস্থায়ী স্বীকার করিলে ক্ষণিক-বিজ্ঞানবাদ পরিত্যাগ করিতে হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে অনেক বিষয়ের একটী জ্ঞান অপ্রসিদ্ধ নহে। অনেক সময় আমাদের অনেক বস্তু বিষয়ে একটী জ্ঞান হইয়া থাকে। ঘটপটাদি বিভিন্ন

বিষয়ের এক কালীন জ্ঞান অপলাপ করা যাইতে পারে না। কোন বনের নিকটবর্ত্তী হইলে বন জ্ঞান হইয়া থাকে। বন আর কিছু নহে। ঘনসন্নিবিষ্ট বৃক্ষ শ্রেণী মাত্র। সুতরাং ঐ স্থলে অনেক বৃক্ষ বিষয়ে একটী জ্ঞান হয় সন্দেহ নাই। দার্শনিকেরা এতাদৃশ জ্ঞানকে সমূহালম্বন জ্ঞান বলিয়া থাকেন। বৌদ্ধও বলিতে পারেন যে—সাদৃশ্য, তাহার প্রতিযোগী এবং তাহার অনুযোগী এই ত্রিতয় বিষয়ে একটী জ্ঞান হইবে। তজ্জন্য জ্ঞাতার ক্ষণত্রয় অবস্থানের প্রয়োজন হইতেছে না।

এই আপত্তির মীমাংসা করিবার জন্য সংক্ষেপে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের একটী মতের উল্লেখ করা আবশ্যক হইতেছে। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ, সাকার জ্ঞানবাদী। তাঁহার মতে ঘটপটাদি বাহ্য পদার্থ নাই। উহা বিজ্ঞানের আকার মাত্র। বিজ্ঞানের আকার আভ্যন্তরীণ হইলেও অনাদি বাসনা বশত উহা বাহ্যরূপে অধ্যবসিত হয়। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের মত অতি সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। এখন প্রশ্ন হইতে পারে যে সাকার-জ্ঞানবাদে জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন? জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন হইলে বিজ্ঞানৈকস্কন্ধবাদ ভগ্ন হইল। কেননা, জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন হইলে জ্ঞানের আকার জ্ঞান নহে, জ্ঞানের অতিরিক্ত পদার্থ, ইহা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে। তাহা হইলে বিজ্ঞান এবং বিজ্ঞানের আকার এই দুই শ্রেণীর পদার্থ স্বীকার করিতে হইতেছে। সুতরাং বিজ্ঞানৈকস্কন্ধবাদ টিকিতেছে না। বিজ্ঞানের

আকার একরূপ হইবে না। যত প্রকার বস্তুর জ্ঞান হয়, তৎসমস্তই বিজ্ঞানের আকার হইবে। যেমন ঘটাকার বিজ্ঞান পটাকার বিজ্ঞান ইত্যাদি। বুঝা যাইতেছে যে আকার ভেদে বিজ্ঞানের ভেদ হইবে। বিজ্ঞানের অতিরিক্ত বিজ্ঞানের আকার স্বীকার করিতে হইলে বাহ্য পদার্থ গুলির অপরাধ কি, যে তাহা স্বীকার করিতে হইবে না? অন্যান্য দার্শনিকগণ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ সিদ্ধ বাহ্য পদার্থ স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে বাহ্য পদার্থ বিজ্ঞানের বিষয়। অর্থাৎ ঘটপটাদি বাহ্য পদার্থ বিষয়ে বিজ্ঞান হইয়া থাকে। বিজ্ঞানের কোন আকার নাই। বিজ্ঞান নিরাকার। অর্থাৎ অন্যান্য দার্শনিকদিগের মতে বিজ্ঞান সাকার নহে। কিন্তু সবিষয়ক বটে। কেননা কোন একটী বিষয় অবলম্বনে বিজ্ঞানের উৎপত্তি হয়। নির্ব্বিষয় বিজ্ঞান দেখিতে পাওয়া যায় না।

সে যাহা হউক্। বিজ্ঞানের আকার যদি বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন না হয় তবে সাদৃশ্য জ্ঞান হইতে পারে না। কারণ, সাদৃশ্য এবং তাহার প্রতিযোগী ও অনুযোগী এই তিনটী বিষয়ের জ্ঞান না হইলে সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হয় না। তিনটীর এক জ্ঞাতা স্বীকার করিলে ক্ষণভঙ্গ ভঙ্গ হইয়া যায়। কেননা, তাহা হইলে পূর্ব্বক্ষণ, পরক্ষণ ও তাহার সাদৃশ্য এইরূপে অন্তত ক্ষণত্রয় জ্ঞাতার সত্তা স্বীকার করিতে হয়। পূর্ব্বক্ষণ, পরক্ষণ এবং তাহার সাদৃশ্য, এক জ্ঞানের গোচর হইবে, সবিষয়ক জ্ঞানবাদীরা এ কথা বলিতে পারিলেও সাকার-জ্ঞানবাদী বৌদ্ধ তাহা

বলিতে পারেন না। কেননা জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন নহে। স্থতরাং এক জ্ঞানের তিনটী আকার হইতে পারে না। এক তিন হয় না, তিন এক হয় না। এক হইতে তিনের এবং তিন হইতে একের ভেদ স্বতঃ সিদ্ধ।

সত্য বটে যে সাবয়ব পদার্থের অংশ ভেদে ভিন্ন ভিন্ন আকার হইতে পারে। যেমন মনুষ্য শরীর সাবয়ব পদার্থ, তাহার অংশ ভেদে এক শরীরেই নানা আকার দেখা যায়। মস্তক, বক্ষঃস্থল ও হস্তপদাদির আকার ভেদ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। পরন্তু বিজ্ঞান সাবয়ব পদার্থ নহে। বিজ্ঞান নিরবয়ব। স্থতরাং অংশ ভেদে বিজ্ঞানের আকার ভেদ সমর্থন করিবার উপায় নাই। সাদৃশ্যের প্রতিযোগী ও অনুযোগী ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। ঐ উভয় এক নহে। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও ইহা অস্বীকার করিতে পারেন না। কেননা, ইহা তাঁহারও নিজের অনুভব সিদ্ধ।

যদি বলা হয়, যে একটী বিজ্ঞানের বিভিন্ন তিনটী আকার অসম্ভব হইলেও ভিন্ন ভিন্ন তিনটী আকার যুক্ত ভিন্ন ভিন্ন তিনটী জ্ঞান এক সময়ে হয়। অর্থাৎ সাদৃশ্যাকার জ্ঞান, সাদৃশ্যের প্রতিযোগী-আকার জ্ঞান এবং সাদৃশ্যের অনুযোগী-আকার জ্ঞান এই তিনটী জ্ঞান এক সময়ে হয় এবং তদ্দ্বারা সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হয়। তাহা হইলে প্রথমত বক্তব্য এই যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের প্রয়োজন হইয়াছে বলিয়া বিনা কারণে একাধিক জ্ঞান এক সময়ে হইবে, ইহা বলা যাইতে পারে না। দ্বিতীয়ত তাহা হইলেও তদ্দ্বারা

সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হইতে পারে না। কেননা, ভিন্ন ভিন্ন আকার ভিন্ন ভিন্ন তিনটী জ্ঞান এক সময়ে হইলেও ঐ জ্ঞানত্রয় পরস্পর বার্ত্তানভিজ্ঞ। অর্থাৎ এক বিজ্ঞান, অন্য বিজ্ঞানের বিষয়ে কিছুই জানে না। সুতরাং তদ্দ্বারা সাদৃশ্য জ্ঞান সমর্থন করা যাইতে পারে না। উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টী বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক্। দেবদত্ত, যজ্ঞদত্ত এবং বিষ্ণুমিত্র নামে তিন জন লোক এক সময়ে এক স্থানে অবস্থিত রহিয়াছে। তন্মধ্যে দেবদত্তের চন্দ্র জ্ঞান হইয়াছে। মুখ জ্ঞান এবং সৌন্দর্য্য জ্ঞান হয় নাই। যজ্ঞদত্তের মুখজ্ঞান হইয়াছে চন্দ্রজ্ঞান এবং সৌন্দর্য্যজ্ঞান হয় নাই। বিষ্ণুমিত্রের সৌন্দর্য্য জ্ঞান হইয়াছে চন্দ্রের ও মুখের জ্ঞান হয় নাই। অথচ তাহাদের এক জনের যে জ্ঞান হইয়াছে অপর দুই জন তাহা অবগত নহে। সুতরাং মুখ চন্দ্রের ন্যায় সুন্দর, ইত্যাকার সাদৃশ্য জ্ঞান কাহারই হইতে পারে না। প্রকৃত স্থলেও তদ্রূপ বুঝিতে হইবে।

সাদৃশ্যের প্রতিযোগী এবং অনুযোগীর জ্ঞান হইবে না। কেবল মাত্র সাদৃশ্যের জ্ঞান হইবে। এতাদৃশ কল্পনাও সমস্ত লোকের অনুভবের বিরুদ্ধ। কেননা, **तेनेदं सदृशं** অর্থাৎ ইহা তাহার সদৃশ, এইরূপেই লোকের অনুভব হইয়া থাকে এবং সকলেই ঐরূপ শব্দের প্রয়োগ করিয়া থাকে। যদি বলা হয় যে ঐরূপ শব্দের প্রয়োগ হয় সত্য, কিন্তু তাদৃশ শব্দ প্রয়োগ দ্বারা ‘ইহা’ ও ‘তাহা’ এই দুইটী পদার্থ এবং তদুভয়ের সাদৃশ্য, ইহা বিবক্ষিত নহে। ইহা তাহার সদৃশ ইত্যাকার জ্ঞান মাত্র হয়। এক

জ্ঞানের বিভিন্ন আকার হইতে পারে না বটে, কিন্তু ইহা তাহার সদৃশ এই রূপ একটী অখণ্ড আকার, একটী জ্ঞানে কল্পিত হইবার কোন বাধা নাই। ফলত ইহা তাহার সদৃশ ইত্যাকার জ্ঞান বিভিন্ন পদার্থ বিষয়ক নহে। জ্ঞানের ঐ আকারটী কল্পিত মাত্র।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে উহা যে কল্পিত তাহার প্রমাণ নাই। সুতরাং প্রমাণাভাবে উহা কল্পিত বলিয়া সিদ্ধান্ত করা যাইতে পারে না। বিশেষত যিনি সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ পদার্থ অস্বীকার করিতে পারেন, তাঁহার বাক্যে কেহই আস্থা স্থাপন করিতে পারে না। বিজ্ঞানবাদী বলেন যে **तेनेदं सदृशं** এই সাদৃশ্য জ্ঞানের অভিলাপে পদত্রয়ের প্রয়োগ আছে বটে, কিন্তু পদত্রয়ের প্রতিপাদ্য অর্থত্রয়, জ্ঞানের বিষয় নহে। উহা জ্ঞানের কল্পিত আকার মাত্র। এইরূপে তিনি সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ পদার্থের অপলাপ করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। বিজ্ঞানের আলম্বন বাহ্য পদার্থ নাই বিজ্ঞানের আকার বাহ্যরূপে কল্পিত হয়। ইহা বিজ্ঞান-বাদীর সিদ্ধান্ত। বিজ্ঞান গুলি ক্ষণিক এবং পরস্পর বার্ত্তানভিজ্ঞ। ইহাও তাঁহার সিদ্ধান্ত। তাহা হইলে তিনি কিরূপে স্বপক্ষ স্থাপন এবং পরপক্ষ প্রতিষেধ করিতে পারেন, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। কারণ, তিনি যে পক্ষের স্থাপনা করিবেন, তাহা ক্ষণিকবিজ্ঞান মাত্র। তাহাও উৎপত্তির পরক্ষণেই বিলীন হইয়াছে। তাহার আবার স্থাপনা কি? এবং প্রতিষেধ্য পক্ষও ক্ষণিকবিজ্ঞান মাত্র। তাহাও উৎপত্তির পরক্ষণেই বিলীন হইয়াছে।

তাহার আবার প্রতিষেধ কি? ফলত স্থায়ী বাহ্যার্থ, বিজ্ঞানের আলম্বন—ইহা স্বীকার না করিলে বাদ প্রতিবাদ কিছুই হইতে পারে না। বাহ্যার্থের স্থায়িত্ব **স এবায়ং ঘটঃ** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা-সিদ্ধ। বিজ্ঞান ও অর্থের ভেদও **ঘটমহং জানামি** ইত্যাদি অনুভব সিদ্ধ। বাহ্যার্থ স্থায়ী এবং বিজ্ঞান-ভিন্ন ইহা সিদ্ধ হইলে যখন যে অর্থের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হয়, তখন সেই অর্থের জ্ঞান হয়। এইরূপে কদাচিৎ নীল জ্ঞান কদাচিৎ পীত জ্ঞান সর্ব্বথা যুক্তি যুক্ত হইতে পারে। অর্থ বিজ্ঞানের আকার বিশেষ মাত্র হইলে কদাচিৎ নীল জ্ঞান কদাচিৎ পীতজ্ঞান হইবার কোন কারণ থাকিতে পারে না।

সে যাহা হউক্। আপত্তি হইতে পারে যে প্রত্য-ভিজ্ঞাস্থলে সাদৃশ্য জ্ঞানের আবশ্যকতা নাই। বস্তুগত্যা সাদৃশ্য থাকিলেই একত্বের প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে। দীপ শিখাবলীর বস্তুগত্যা সাদৃশ্য আছে এই জন্য **সৈবেয়ং দীপ-শিখা** ইত্যাকারে একত্ব প্রত্যভিজ্ঞা হইতেছে। প্রকৃত স্থলেও জ্ঞাতার ভেদ থাকিলেও তাহাদের বস্তুগত্যা সাদৃশ্য আছে বলিয়া **স এবাহং** এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে তাহা হইলে জ্ঞাতার একত্ব-জ্ঞান বিজ্ঞানবাদীও অস্বীকার করিতে পারেন না। তবে তিনি বিবেচনা করেন যে ঐ বিজ্ঞান যথার্থ নহে। উহা ভ্রান্তি বিজ্ঞান মাত্র। তাহা হইলে প্রমাণের ভার কাহার উপর পড়িতেছে, তাহা সুধীগণ বিবেচনা করিবেন। ফলত বিজ্ঞানবাদী যখন একত্ব প্রত্যভিজ্ঞা স্বীকার করিয়া

উহাকে ভ্রমাত্মক বলিতেছেন, তখন কেন উহা ভ্রমাত্মক হইবে, তাহার প্রমাণ তাঁহাকেই করিতে হইবে। এ কথা বলাই বহুল্য। বিজ্ঞানবাদী কিন্তু তাহা প্রমাণ করিতে পারেন না। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ বলে জ্ঞাতার ক্ষণিকত্ব সিদ্ধান্ত অসঙ্গত এবং অনাদৃত হইবে। এ বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না।

উৎপন্ন জ্ঞানের ভ্রমাত্মকত্ব কিরূপে স্থির করিতে হয়, সে বিষয়েও মনোযোগ করা কর্ত্তব্য। যে জ্ঞান উত্তরকালে বাধিত হয়, ঐ জ্ঞান ভ্রমাত্মক বলিয়া নিশ্চিত হইবে যে জ্ঞান কোন কালেও বাধিত হয় না, সে জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইতে পারে না। প্রকৃতস্থলে **স এবাহং** এই জ্ঞান কোন কালেও বাধিত হয় না। সুতরাং ঐ জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইতে পারে না। ঐ জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইলে **ন স এবাহং** অর্থাৎ পূর্ব্বে যে আমি ছিলাম এখন আমি সে আমি নহি। ইত্যাকার বাধজ্ঞান কোন না কোন সময়ে অবশ্যই হইত। তাহা হয় না, অতএব জ্ঞাতার একত্ব প্রত্যভিজ্ঞান ভ্রমাত্মক বলা যাইতে পারে না। বাধজ্ঞান হওয়া ত দূরের কথা, জ্ঞাতার বিষয়ে লোকের সন্দেহও হয় না। অর্থাৎ পূর্ব্বে যে আমি ছিলাম এখন সেই আমি আছি কিনা, এরূপ সন্দেহ কাহারও হয় না। পূর্ব্বে যে আমি ছিলাম, এখনও সেই আমিই আছি। ইত্যাকার নিশ্চয় সকলেরই হইয়া থাকে। অতএব জ্ঞাতার ভেদ নাই। সুতরাং ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা নহে। আত্মা নিত্য বিজ্ঞান স্বরূপ। ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা হইলে স্মরণাদি হইতে পারে না

ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদীর মতে এক বিজ্ঞান অনুভব করে, অন্য বিজ্ঞানের সংস্কার হয় অপর বিজ্ঞানের স্মরণ হয়। এক বিজ্ঞান কর্ম্ম আচরণ করে, অপর বিজ্ঞান তাহার ফল ভোগ করে। স্পষ্ট ভাষায় বলিতে গেলে বলিতে হয় যে এক আত্মা অনুভব করে অপর আত্মার সংস্কার হয় অন্য আত্মা তাহা স্মরণ করে। এক আত্মা কর্ম্মের অনুষ্ঠান করে অপর আত্মা তাহার ফল ভোগ করে। এই অদ্ভুত মতের ঔচিত্যানৌচিত্য সুধীগণ বিচার করিবেন। একের অনুভব অপরের স্মরণ, ইহা ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদে অপরিহার্য্য। তাহা হইলে দেবদত্তের অনুভব হইলে ঐ অনুভববলে যজ্ঞদত্তের স্মরণ হইতে পারে এ আপত্তি দুরুত্তর হইলেও ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ তাহার উত্তর করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। তিনি বলেন যে সন্তান ইহার নিয়ামক। এক সন্তান পতিত বিজ্ঞান সকলের মধ্যে পূর্ব্ববিজ্ঞান যাহা অনুভব করে উত্তর বিজ্ঞান তাহা স্মরণ করে। অর্থাৎ কারণ বিজ্ঞানের অনুভব হইলে কার্য্য বিজ্ঞানের তাহা স্মরণ হয়। দেবদত্ত ও যজ্ঞদত্তের বিজ্ঞানসন্তান এক নহে ভিন্ন ভিন্ন। তাহাদের পরস্পর কার্য্য কারণ ভাব নাই। এই জন্য দেবদত্তের অনুভব যজ্ঞদত্তের স্মরণের হেতু হয় না। তিনি বলেন যেমন কার্পাস বীজে লাক্ষা রস সেচন করিয়া তাহা রোপণ করিলে কার্পাস লোহিত বর্ণ হয়। কেননা লাক্ষারসের লৌহিত্য অঙ্কুরাদি পারম্পর্য্য ক্রমে কার্পাসে সংক্রান্ত হয়। সেইরূপ পূর্ব্ববিজ্ঞানের সংস্কার উত্তর বিজ্ঞানে সংক্রান্ত

হয় বলিয়া, পূর্ব্ব বিজ্ঞানের অনুভূত বিষয় উত্তর বিজ্ঞান স্মরণ করিতে সমর্থ হয়। দৃষ্টান্তটী আপাত রমণীয় বটে। কিন্তু দৃষ্টান্তটী ঠিক হয় নাই। বীজ অঙ্কুরাদি পরম্পরায় বৃক্ষের উপাদান। বীজে লাক্ষারস সেচন করাতে ঐ লাক্ষা-রস বীজে প্রবিষ্ট হইয়া তাহাতে শক্তিবিশেষের আধান বা উৎপাদন করে। ঐ শক্তিবিশেষ কার্পাসের লৌহিত্যের হেতু হয়। দৃষ্টান্ত স্থলে বীজ, কাণ্ড নালাদিক্রমে বৃক্ষরূপে পরিণত হয়। সুতরাং সে স্থলে কাহারই নিরন্বয় বিনাশ হয় না। রূপান্তর হয় মাত্র। অতএব লাক্ষারসাবসিক্ত বীজ হইতে যে বৃক্ষ সমুৎপন্ন হয়, তদীয় কার্পাসে লৌহিত্যের উৎপত্তি হইতে পারে। প্রকৃত স্থলে পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানের উপাদান নহে। উপাদেয়ে অর্থাৎ কার্য্যে যাহা অনুস্যূত থাকে তাহাই উপাদান। যাহার অর্থাৎ যে কারণের কার্য্যে অনুস্যূতি নাই তাহা উপাদান নহে। ঘটের প্রতি মৃত্তিকা ও চক্র উভয় কারণ বটে। কিন্তু মৃত্তিকা ঘটে অনুস্যূত থাকে বলিয়া মৃত্তিকা ঘটের উপাদান কারণ। চক্র ঘটে অনুস্যূত থাকে না এই জন্য চক্র ঘটের উপাদান কারণ নহে। নিমিত্ত কারণ মাত্র। বিজ্ঞানবাদীর মতে পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানের কারণ হইলেও উহা উপাদান কারণ হইতে পারে না। কেননা পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানে অনুস্যূত নহে। পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানে অনুস্যূত থাকিলে উত্তর বিজ্ঞান ক্ষণে পূর্ব্ব বিজ্ঞানের সত্তা স্বীকার করিতে হয়। কেননা, যাহার সত্তা নাই, সে অনুস্যূত থাকিতে পারে না। পূর্ব্ব বিজ্ঞান

উত্তর বিজ্ঞান ক্ষণে থাকে, ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদী ইহা বলিতে পারেন না। কেননা তাহা হইলে পূর্ব্ব বিজ্ঞান অন্ততঃ ক্ষণ-দ্বয়াবস্থায়ী হইয়া পড়ে। তাহা হইলে সুতরাং ক্ষণিকত্বের ব্যাঘাত হয়। পূর্ব্ব বিজ্ঞান যখন উত্তর বিজ্ঞানের উপাদান নহে নিমিত্ত মাত্র, তখন পূর্ব্ব বিজ্ঞান-বাসনা উত্তর বিজ্ঞানে সংক্রান্ত হইতে পারে না। লাক্ষারসাবসিক্ত লাঙ্গল দ্বারা ভূমি কর্ষণ করিয়া তাহাতে কার্পাস বীজ বপন করিলে তাঁহার মতেও কার্পাসে লৌহিত্য হয় না। শিষ্য বিজ্ঞান উপাধ্যায় বিজ্ঞান জন্য হইলেও উপাধ্যায় বিজ্ঞান বাসনা শিষ্য বিজ্ঞানে সংক্রান্ত হয় না। মাতার অনুভূত বিষয় পুত্রে স্মরণ করিতে পারে না। বস্তুগত্যা কিন্তু পূর্ব্ব বিজ্ঞান, বাসনার কারণ, বাসনার আশ্রয় নহে। সুতরাং পূর্ব্ব-বিজ্ঞানের কোন রূপ বাসনা আদৌ নাই। যে ক্ষণে পূর্ব্ব বিজ্ঞানের উৎপত্তি, তাহার পরক্ষণে তজ্জন্য বাসনার উৎপত্তি হইবে। পূর্ব্ব বিজ্ঞান কিন্তু পরক্ষণেই নষ্ট হইয়া যায়।

বস্তুশক্তির প্রভাব অচিন্তনীয়। প্রাণবিনাশক বিষ বস্তুবিশেষ যোগে প্রাণরক্ষার হেতু হয়। বৃক্ষবিশেষে দোহদবিশেষ প্রয়োগ করিলে অকালে এবং বৃহৎ পরিমাণে ফল উৎপন্ন হয়। সুতরাং লাক্ষারসাবসিক্ত বীজের নিদর্শন প্রকৃত স্থলে খাটে না। ফলত বিজ্ঞানবাদী বৃত্তিরূপ বিজ্ঞানকে আত্মা বলিয়া অনর্থ সংঘটন করিয়াছেন। বৃত্তির অতিরিক্ত নিত্য বিজ্ঞান আত্মা ইহা বলিলে কোন গোল থাকিত না। যে বিজ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ আছে তাহা ঘটাদির ন্যায় অবভাস্য বা পরপ্রকাশ্য। বিজ্ঞানের অবভাসক সাক্ষী

চৈতন্য নিত্য ও স্বপ্রকাশ। উৎপত্তি বিনাশশালী ক্ষণিক-বিজ্ঞান নিত্য ও স্বপ্রকাশ হইতে পারে না। যাহার উৎপত্তি বিনাশ আছে, তাহা স্বপ্রকাশ হয় না।

আপত্তি হইতে পারে যে প্রদীপ জন্যপদার্থ, অথচ স্বপ্রকাশ। কেননা প্রদীপের প্রকাশের জন্য প্রদীপান্তর অপেক্ষিত হয় না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রদীপের প্রকাশের জন্য প্রদীপান্তর অপেক্ষিত না হইলেও প্রদীপ বস্তুগত্যা স্বপ্রকাশ নহে। কেননা অবগন্তা এবং চক্ষুরাদি সাধন দ্বারা প্রদীপের প্রকাশ প্রথিত হয়। কিন্তু আলোকান্তরের অপেক্ষা নাই বলিয়া প্রদীপেকে স্বপ্রকাশ বলা হয় মাত্র। বিজ্ঞানবাদীর সম্বন্ধে আর একটী কথা বলা উচিত। অনুভূয়মান হয় বলিয়া যেমন বিজ্ঞানবাদী বিজ্ঞানের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন সেইরূপ বাহ্য অর্থও অনুভূয়মান হয় বলিয়া তাহাও স্বীকার করা উচিত। প্রত্যভিজ্ঞাদি দ্বারা বাহ্যার্থের স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় বলিয়া বাহ্যার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধান্তও অসঙ্গত। সুতরাং সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিকের মতও সমীচীন নহে। শূন্যবাদীর মত সর্ব্বপ্রমাণ বিরুদ্ধ। এই জন্য তাহার অসারতা প্রদর্শনের চেষ্টা করা অনাবশ্যক। তথাপি একটী কথা বলিলে ক্ষতি নাই। শূন্য তত্ত্ব মানিলেও তাহার সাক্ষী রূপ চিদাত্মা মানিতে হইবে। তাহা না হইলে প্রমাণাভাবে শূন্য সিদ্ধ হইতে পারে না। ব্রহ্মের ন্যায় শূন্য নিত্য ও স্বপ্রকাশ ইহা স্বীকার করিলে নামান্তরে ব্রহ্মবাদ স্বীকার করা হয়। অপিচ শূন্যবাদীর মতেও জগৎ কল্পিত। সুতরাং কল্পনার

একটী অধিষ্ঠান মানিতে হইতেছে। কোন একটী যথার্থ বিষয়ে অযথার্থ বিষয়ের কল্পনা হইয়া থাকে। নিরধিষ্ঠান কল্পনা হয় না। শূন্য কিছুই নহে। সুতরাং সে কল্পনার অধিষ্ঠান হইতে পারে না। এজন্যও শূন্যবাদ অশ্রদ্ধেয়।

সপ্তম লেক্‌চর।

আত্মা।

প্রত্যভিজ্ঞাবলে আত্মার স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় বলিয়া ক্ষণিক বিজ্ঞানাত্মবাদ প্রত্যাখ্যাত হইয়াছে। কেননা, ক্ষণিকত্ব আনুমানিক, প্রত্যভিজ্ঞা প্রত্যক্ষ। প্রত্যক্ষ ও অনুমানের পরস্পর বিরোধ উপস্থিত হইলে সচরাচর প্রত্যক্ষ দ্বারা অনুমান বাধিত হয়। অনুমান দ্বারা প্রত্যক্ষ বাধিত হয় না। অতএব স্থায়িত্ব সাধক প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমান বাধিত হইবে। প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা ক্ষণিকত্ব অনুমানের বাধ বিষয়ে এবং প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য বিষয়ে বৌদ্ধাচার্য্যেরা যে সকল আপত্তি উত্থাপন করিয়াছেন, ঐ সকল আপত্তির কিরূপ সারবত্তা আছে, তদ্বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে ব্যাপ্তি অর্থাৎ সাধ্য ও হেতুর নিয়ত সম্বন্ধ থাকিলে অনুমান কোনরূপে বাধিত হইতে পারে না। কারণ, বাধ ও নিয়ত সম্বন্ধ এই উভয় পরস্পর বিরোধী। নিয়ত সম্বন্ধ থাকিলে বাধ থাকিতে পারে না, বাধ থাকিলে নিয়ত সম্বন্ধ থাকিতে পারে না। যে হেতু দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমান করা হইয়াছে, ঐ হেতুর সহিত ক্ষণিকত্বের নিয়ত সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি থাকিলে কোনরূপেই ক্ষণিকত্বের অনুমানের বাধ হইতে পারে না।

হেতুর সহিত ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধ না থাকিলে অনুমান স্বতই অপ্রমাণ হইবে, তজ্জন্য প্রত্যভিজ্ঞার উপন্যাস নিষ্প্রয়োজন। স্থায়িত্ব-সাধক প্রত্যভিজ্ঞা আছে বলিয়াই ক্ষণিকত্ব-সাধক অনুমান অপ্রমাণ হইবে অর্থাৎ স্থায়িত্ব-সাধক প্রত্যভিজ্ঞা হইতেছে বলিয়া—যে হেতু বলে ক্ষণিকত্বের অনুমান করা হইয়াছে, ঐ হেতুর ও ক্ষণিকত্বের নিয়ত সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি থাকিবে না—এরূপ নিশ্চয় করা হইবে, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে ইতরেতরাশ্রয় দোষ উপস্থিত হয়। কেননা, ক্ষণিকত্বের অনুমানের মূলীভূত-ব্যাপ্তির বিঘটন দ্বারা অনুমান অপ্রমাণ হইলে প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইবে, পক্ষান্তরে প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইলে এবং তদ্বলে ব্যাপ্তি বিঘটিত হইলে ক্ষণিকত্বের অনুমান অপ্রমাণ হইবে।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে সাধ্য ও সাধনের নিয়ত সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি থাকিলে অনুমান বাধিত হইতে পারে না সত্য, কিন্তু প্রকৃত স্থলে বস্তুগত্যা সাধ্য ও সাধনের নিয়ত সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি আদৌ নাই। কারণ, ঐরূপ ব্যাপ্তি আছে, তাহার কোন প্রমাণ নাই। সুতরাং বিপক্ষ-বাধক তর্ক নাই বলিয়াই তাদৃশ ব্যাপ্তির নিশ্চয় ত হইতেই পারে না, বরং ব্যাপ্তির অসদ্ভাবও প্রতিপন্ন হইতে পারে। অতএব প্রত্যভিজ্ঞাবলে অনুমানের অপ্রামাণ্য কল্পনা করা হইতেছে না। এই জন্য ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করা সঙ্গত হয় নাই। কারণ, বিপক্ষ-বাধক

তর্ক নাই বলিয়া ব্যাপ্তির নিশ্চয় হইতে পারে না। সুতরাং ব্যাপ্তির অসদ্ভাব নিশ্চয়, অন্তত ব্যাপ্তির সন্দেহ উপস্থিত হইবে। এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। সত্ত্ব ও ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি আছে কিনা, এরূপ সন্দেহ স্থলে ইহা বলিলেও অসঙ্গত হইবে না যে প্রত্যভিজ্ঞা হইতেছে বলিয়া প্রকৃত স্থলে সাধ্য ও সাধনের ব্যাপ্তি নাই, এইরূপ স্থির করাই সমধিক সঙ্গত।

প্রত্যভিজ্ঞাবলে অনুমানের অপ্রামাণ্য কল্পনা করিলে যে ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করা হইয়াছে, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতেও প্রকারান্তরে ঐরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করা যাইতে পারে। কারণ, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের বিবেচনায় বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণ যেমন প্রত্যভিজ্ঞাবলে অনুমানের অপ্রামাণ্য কল্পনা করিয়াছেন, বৌদ্ধাচার্য্যেরাও সেইরূপ অনুমানবলে প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য কল্পনা করিয়াছেন। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যবলে অনুমানের অপ্রামাণ্য কল্পনা করিলে যেরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষ হয়, অনুমানের প্রামাণ্যবলে প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য কল্পনা করিলেও সেইরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইবে ইহা সহজ বোধ্য। প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ হইলে তদনুসারে অনুমান অপ্রমাণ হইবে এবং অনুমান অপ্রমাণ হইলে প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ হইবে, এইরূপে বৌদ্ধাচার্য্যেরা যেমন বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণের বিরুদ্ধে ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করিয়াছেন, সেইরূপ অনুমান প্রমাণ হইলে প্রত্যভিজ্ঞা অপ্রমাণ হইবে এবং প্রত্যভিজ্ঞা অপ্রমাণ হইলে

অনুমান প্রমাণ হইবে, এইরূপে বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণও বৌদ্ধাচার্য্যদিগের বিরুদ্ধে ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করিতে পারেন। অতএব ইতরেতরাশ্রয় দোষের উল্লেখ না করাই ভাল। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে—

যশ্চোভয়োঃ সমো দোষঃ পরিহারশ্চ যঃ সমঃ।
নৈকঃ পর্য্যনুযোজ্যঃ স্যাত্তাদৃগর্থবিচারণে॥

যে দোষ এবং তাহার পরিহার উভয়ের পক্ষেই সমান, তাদৃশ অর্থের বিচার বিষয়ে এক জনের প্রতি প্রশ্ন করা উচিত হয় না। অতএব বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করা সঙ্গত হয় নাই। কেননা, তাঁহাদের মতেও ঐ দোষ রহিয়াছে। তাঁহারা যদি বলেন যে অনুমানের প্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য-সাপেক্ষ নহে। ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধই অনুমানের প্রামাণ্যের কারণ। সুতরাং স্বকারণ বশতই অনুমান প্রমাণ হইবে, অতএব প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য অনুমানের প্রামাণ্যের পরিপোষক হইলেও কারণ নহে। প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য যদি অনুমানের প্রামাণ্যের কারণ হইত, তবেই ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারিত। তাহা ত নহে। অনুমানের প্রামাণ্য স্বকারণাধীন। অতএব ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারে না। তাহা হইলেও বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ইতরেতরাশ্রয় দোষের সমুদ্ভাবন সঙ্গত হয় নাই। কারণ, বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণও ঠিক ঐরূপ বলিতে পারেন। তাঁহারাও বলিতে পারেন যে প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যও স্বকারণাধীন। অনুমানের অপ্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার

প্রামাণ্যের পরিপোষক হইতে পারে বটে, কিন্তু অনুমানের অপ্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের হেতু নহে। অনুমানের অপ্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের হেতু হইলে এবং প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য অনুমানের অপ্রামাণ্যের হেতু হইলে ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারিত বটে। কিন্তু প্রত্যভিজ্ঞা যখন স্বতঃ প্রমাণ, প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য যখন অনুমানের অপ্রামাণ্য সাপেক্ষ নহে, তখন কোন মতেই ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারে না। এতাবতা ইতরেতরাশ্রয় দোষ যেমন বেদান্তী ও বৌদ্ধ এই উভয়ের পক্ষে সমান, সেইরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষের পরিহারও উভয়ের পক্ষে সমান। অতএব উহার আলোচনা না করাই ভাল।

বস্তুতও বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণ প্রত্যভিজ্ঞাকে স্বতঃ প্রমাণ বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন। যে জ্ঞানের কারণ দুষ্ট নহে, সে জ্ঞান অবশ্য প্রমাণ হইবে। প্রত্যভিজ্ঞার কারণগত কোন দোষ নাই। অতএব প্রত্যভিজ্ঞা অদুষ্ট-কারণ-জন্য জ্ঞান। তাহার অপ্রামাণ্যের আশঙ্কাও করা যাইতে পারে না। স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে সকলেই প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য নির্ব্বিবাদে স্বীকার করিবেন। কোন ব্যক্তি দেবদত্তকে পূর্ব্বে দেখিয়াছিল, কালান্তরে সেই দেবদত্তকে দেখিলে দ্রষ্টার **সোঽয় দেবদত্তঃ** অর্থাৎ এ সেই দেবদত্ত ইত্যাকার প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে। এই প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের প্রতি কেহই সন্দিহান হইতে পারেন না। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের নিতান্ত গরজ বলিয়া তাঁহারা ঐ প্রত্যভি-

জ্ঞাকেও অপ্রমাণরূপে প্রতিপন্ন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। কিন্তু ক্ষুরের তীক্ষ্ণতা কঠিন প্রস্তরে প্রযুক্ত হইলে যেমন ব্যর্থ হয়, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের চেষ্টাও সেইরূপ ব্যর্থ হইয়াছে, উহা ফলবতী হইতে পারে নাই। আমি যে এক, ক্ষণে ক্ষণে ভিন্ন ভিন্ন নহি, ইহা সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। দেবদত্তও নিজের একত্ব নির্ব্বিবাদে অনুভব করেন। সুতরাং সকলের অনুভব সিদ্ধ **সোঽহং** এবং **সোঽয়ং দেবদত্তঃ** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের অপলাপ করা অসম্ভব বলিলে অত্যুক্তি হয় না। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে বিজ্ঞানাদি পদার্থ গুলি ক্ষণিক সন্দেহ নাই। কিন্তু সদৃশসন্তানান্তর্বর্ত্তী ক্ষণ গুলি একরূপ হয় বলিয়া অল্পবুদ্ধিরা উহা এক বলিয়া বোধ করে। এস্থলে সুধীগণ সন্তানের কথা স্মরণ করিবেন। বৌদ্ধাচার্য্যেরা মনে করেন যে তাঁহারাই অভ্রান্ত ও বুদ্ধিমান্, অন্য সকলেই ভ্রান্ত এবং অল্পবুদ্ধি। এ বিষয়ে বাগাড়ম্বর না করিয়া কৃতবিদ্যমণ্ডলীর প্রতি ইহার ঔচিত্যানৌচিত্য বিবেচনার ভার অর্পণ করিয়া অন্যান্য বিষয়ের আলোচনায় প্রবৃত্ত হইলাম।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা যেরূপ বলেন তাহার সার সঙ্কলন করিলে দেখা যায়, যে তাঁহাদের মতে **সোঽয়ং দেবদত্তঃ** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা সাদৃশ্য-নিবন্ধন ভ্রম মাত্র। কিন্তু উক্ত প্রত্যভি-জ্ঞাকে যে সাদৃশ্য-নিবন্ধন ভ্রান্তি বলা যাইতে পারে না তাহা পূর্ব্বেই এক প্রকার আলোচিত হইয়াছে। তাহার পুনরালোচনা অনাবশ্যক। কিন্তু একটী কথা বলা অসঙ্গত হইবে না। বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণ প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা

পদার্থের একত্ব বা স্থায়িত্ব সিদ্ধ হইতেছে বলিয়া ক্ষণভঙ্গ-বাদের অনৌচিত্য প্রদর্শন করেন। তদুত্তরে বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তি হয় বলিয়া একত্ব প্রত্যভিজ্ঞা হয়, সুতরাং উহা ভ্রান্তি মাত্র। পদার্থ ক্ষণিক কি স্থায়ী, ইহাই হইতেছে বিচার্য্য বিষয়। এ অবস্থায় সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তি হয় বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা প্রত্যয় ভ্রমাত্মক, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের এই উক্তি সমীচীন হইতে পারে কিনা, সুধীগণের তাহা বুঝিতে অধিক সময়ের অপেক্ষা থাকে না। কেননা, পদার্থ ক্ষণিক ইহা ধরিয়া না লইলে বৌদ্ধাচার্য্যদিগের তাদৃশ উক্তি কোন ক্রমেই সঙ্গত হইতে পারে না। বিচারকালে বিচার্য্য বিষয়টী সিদ্ধ বলিয়া ধরিয়া লওয়ার অনৌচিত্য বুঝাইয়া দিতে হয় না। তাহা সকলেই অনায়াসে বুঝিতে পারেন। কেবল তাহাই নহে। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে প্রকারান্তরে ইতরেতরাশ্রয় দোষও অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। কারণ, ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ না হইলে প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রান্তিত্ব সমর্থন করা যাইতে পারে না। কেননা বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তি দ্বারা প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রমত্ব সমর্থিত হয়। ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ না হইলে সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তিই বলা যাইতে পারে না। সুতরাং স্পষ্ট দেখা যাইতেছে যে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ না হইলে প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রমত্ব সমর্থন করিতে পারা যায় না। পক্ষান্তরে প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রান্তিত্ব সমর্থিত না হইলে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। এইরূপে ইতরেতরাশ্রয় দোষ অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে **सैवेयं दीपशिखा, तएवामी केशा:** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক, অতএব **सोयं देवदत्त:** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞাও ভ্রমাত্মক। তাঁহাদের এ কল্পনাও নিতান্ত অসঙ্গত। একটী প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক হইয়াছে বলিয়া সকল প্রত্যভিজ্ঞাই ভ্রমাত্মক হইবে, এতদপেক্ষা অসঙ্গত কল্পনা হইতে পারে না। একটী মনুষ্য কৃষ্ণবর্ণ বলিয়া সকল মনুষ্যই কৃষ্ণবর্ণ হইবে, শুক্তিকাতে রজত-জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইয়াছে বলিয়া সত্যরজতে রজত জ্ঞানও ভ্রমাত্মক হইবে, এতাদৃশ কল্পনা অপেক্ষা উক্ত কল্পনা অধিক মূল্যবান্ নহে। তাদৃশ কল্পনা অর্থাৎ সকল মনুষ্যের কৃষ্ণবর্ণত্ব কল্পনা এবং সকল রজতজ্ঞানের ভ্রমত্ব কল্পনা বৌদ্ধাচার্য্যেরাও করিতে সাহস করেন না। কেবল অনন্যগতি হইয়াই তাঁহারা প্রত্যভিজ্ঞামাত্রের ভ্রমত্ব কল্পনা করিতে বাধ্য হইয়াছেন। এ বিষয়ে আর কি বলা যাইতে পারে। তাঁহাদের বিবেচনা করা উচিত যে প্রত্যভিজ্ঞা মাত্রই ভ্রমাত্মক হইতে পারে না। কোন প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক হইলে বুঝিতে হইবে যে কোন প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাত্মক হইবে। ভ্রম ও প্রমা পরস্পর প্রতিদ্বন্দ্বী বা প্রতিযোগী শব্দ। দোষ ভ্রমের এবং গুণ প্রমার জনক। গুণ ও দোষের নির্ণয়ও একপ্রকার পরস্পর সাপেক্ষ। যেখানে গুণ থাকিবে, সেখানে দোষ থাকিতে পারে না। যেখানে দোষ থাকে সেখানে গুণ থাকে না। কোন জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইলেই বুঝিতে হইবে যে কোন জ্ঞান প্রমাত্মক হইবে। প্রত্যভিজ্ঞা কোন স্থানে প্রমাত্মক না

হইলে উহাকে ভ্রমাত্মক বলাই যাইতে পারে না। একটী উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে।

কণাদের মতে একত্বাদি গুণ দ্রব্যবৃত্তি, উহা গুণাদি বৃত্তি নহে। তাঁহার মতে দ্রব্যে একত্ব প্রতীতি যথার্থ, গুণাদিতে একত্ব প্রতীতি ভাক্ত। গুণাদির ন্যায় দ্রব্যেও একত্ব প্রতীতি কেন ভাক্ত বলা যাইতে পারে না, এই আশঙ্কার উত্তরে কণাদ বলিয়াছেন যে কোন স্থানে একত্ব প্রতীতি যথার্থ না হইলে গুণাদিতে একত্ব প্রতীতি ভাক্ত এরূপ সিদ্ধান্ত করা যাইতে পারে না। কণাদের সূত্রটী এই—

মুখ্যাভাবাদ্ভক্তিস্তু ন বিদ্যতে।

অর্থাৎ কোন স্থানে একত্বপ্রতীতি যথার্থ না থাকিলে, স্থানান্তরে উহা ভাক্ত হইতে পারে না। বৌদ্ধ মতে কিন্তু কোন প্রত্যভিজ্ঞাই যথার্থ বা প্রমা হইবার উপায় নাই। কারণ, প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা বস্তুর পূর্ব্বাপরক্ষণসম্বন্ধ বা স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন হয়। বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক, কোন পদার্থেরই পূর্ব্বাপরক্ষণসম্বন্ধ বা স্থায়িত্ব নাই। সুতরাং তাঁহাদের মতে সকল প্রত্যভিজ্ঞাই ভ্রমাত্মক। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যদিগের মতে **সৈবেয়ং দীপশিখা, সএবামী কেশাঃ** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞাও নিতান্ত ভ্রমাত্মক নহে। ঐ সকল প্রত্যভিজ্ঞা সাজাত্যাবলম্বিনী। দীপশিখা ব্যক্তির নানাত্ব এবং ছিন্ন কেশ ও অভিনবোৎপন্ন কেশের ভেদ দৃঢ়তর প্রমাণ দ্বারা নিশ্চিত হয় বলিয়া **সৈবেয়ং দীপশিখা, সএবামী কেশাঃ** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা ব্যক্তির অভেদ

বুঝাইতে পারে না। কিন্তু পূর্ব্বাপর ব্যক্তির সমান-জাতীয়ত্ব অনায়াসে বুঝাইতে পারে। অর্থাৎ **सैवेयं दीपशिखा, त एवामी केशाः** এই প্রত্যভিজ্ঞার এরূপ অর্থ নহে যে পূর্ব্বাপর দীপশিখা এবং ছিন্ন ও পুনরুৎপন্ন কেশ অভিন্ন বা এক ব্যক্তি। উহার অর্থ এই যে পূর্ব্বাপর দীপশিখা এবং ছিন্ন ও পুনরুৎপন্ন কেশ সমান জাতীয়। বিশ্বনাথ পঞ্চানন বলেন যে—

तदेवौषधमित्यादौ सजातीयेपि दर्शनात् ।

অর্থাৎ চৈত্র যে ঔষধ প্রস্তুত করিয়াছিল, মৈত্রও সেই ঔষধ প্রস্তুত করিয়াছে। এস্থলে চৈত্রের প্রস্তুত ঔষধ এবং মৈত্রের প্রস্তুত ঔষধ এক নহে, সমানজাতীয়। এইরূপে সজাতীয় বিষয়েও প্রত্যভিজ্ঞা দেখা যাইতেছে। প্রত্যভিজ্ঞা সমান ব্যক্তি বিষয় না হইয়া সমান জাতীয় বিষয় হইলে তাহাকে ভ্রমাত্মক বলা যাইতে পারে না। বৌদ্ধাচার্য্যেরা কিন্তু, প্রত্যভিজ্ঞা সমানজাতীয় বিষয়ক, ইহা বলিতে পারেন না। অর্থাৎ উক্ত প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় সমানজাতীয়ত্ব, এই জন্য তদ্দারা ব্যক্তির একত্ব প্রতিপন্ন হইতেছে না, অতএব উহা ক্ষণভঙ্গবাদের বিরোধী নহে, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের এ কথা বলিবার উপায় নাই। কেননা উক্ত প্রত্যভিজ্ঞা সমান জাতীয় বিষয়ক, ইহা স্বীকার করিলে জাতির স্থায়িত্ব স্বীকার করিতে হয়। কারণ, পূর্ব্বাপর দীপশিখাতে এবং ছিন্ন পুনরুৎপন্ন কেশে একটী জাতি না থাকিলে উহা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে না। বৌদ্ধ মতে সকল পদার্থই ক্ষণিক। তাঁহাদের মতে

স্থায়ী পদার্থ আদৌ নাই। এখন প্রত্যভিজ্ঞার অনুরোধে জাতির স্থায়িত্ব স্বীকার করিলে ক্ষণভঙ্গবাদ বিচূর্ণিত হইয়া যায় সন্দেহ নাই। আরও বিবেচনা করা উচিত যে প্রত্যভিজ্ঞাবলে যেমন জাতির স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন হয় সেইরূপ স্তম্ব ও ঘটাদি ব্যক্তিরও স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন হইতে পারে। ফলত প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা বস্তুর স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় তদ্বিষয়ে সন্দেহ নাই। প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা সহজত ব্যক্তির স্থায়িত্বই প্রতিপন্ন হয়। যে স্থলে বলবৎ প্রমাণ দ্বারা ব্যক্তির নানাত্ব নির্ধারিত হয় সেই স্থলে উহা ব্যক্তির স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন না করিয়া জাতির স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন করে। সুধীগণ এ স্থলে **সবিশেষণৌ বিধিনিষেধৌ বিশেষণমুপসংক্রামতঃ সতি বিশেষ্যে বাধে** এই ন্যায়টী স্মরণ করিবেন।

অতএব প্রত্যক্ষাত্মক প্রত্যভিজ্ঞার সহিত বিরোধ হয় বলিয়া সন্দেহাস্পদ ক্ষণিকত্বানুমান অপ্রমাণ বা বাধিত হইবে, এ কথা বলিলে কোন রূপ অসঙ্গতি হইতেছে না। সত্য বটে যে প্রত্যক্ষ ও অনুমানের বিরোধ স্থলে প্রত্যক্ষ দ্বারা অনুমান বাধিত হয়, এ নিয়মের ব্যভিচার দেখিতে পাওয়া যায়। অলাত চক্র ভ্রম প্রত্যক্ষাত্মক হইলেও তাহা অনুমান দ্বারা বাধিত হয় এ বিষয়ে বিবাদ নাই। কিন্তু অলাত চক্র প্রত্যক্ষ হইলেও ভ্রমাত্মক সুতরাং দোষ জন্য। বৃহদ্বৃত্তের সমস্ত স্থানে ক্ষুদ্র অলাতের এক সময়ে অবস্থিতি কোন মতেই হইতে পারে না। এই জন্য অলাত-চক্র-প্রত্যক্ষ যথার্থ নহে তাহা বুঝিতে পারা যায়। সুতরাং উহা প্রত্যক্ষাভাস মাত্র। অযথার্থ প্রত্যক্ষ বা প্রত্যক্ষাভাস অনায়াসেই অনুমান

দ্বারা বাধিত হইতে পারে। **সোঽয়ং দেবদত্তঃ** ইত্যাদি প্রত্যক্ষ অযথার্থ প্রত্যক্ষ বা প্রত্যক্ষাভাস নহে, তাহা কোন ক্রমেই অনুমান দ্বারা বাধিত হইতে পারে না। দেখা যাইতেছে যে প্রত্যক্ষ দ্বারা অনুমান বাধিত হইবেই, ইহা ন্যায়মতেও নিয়ম নহে। প্রমাণের বলাবল ভাব বাধ্য-বাধকতার কারণ। অর্থাৎ বলবৎ প্রমাণ বাধক ও দুর্ব্বল প্রমাণ বাধিত হয়। বলিয়া রাখা ভাল যে বেদান্তমতেও অনেক স্থলে অনুমান দ্বারা প্রত্যক্ষের বাধ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। কিন্তু ক্ষণিকত্বের অনুমান দুর্ব্বল বলিয়া বলবৎ প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা তাহা বাধিত হইবে সন্দেহ নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের আর একটী আপত্তি এই যে, যে প্রত্যভিজ্ঞাবলে ক্ষণিকত্ব নিরাকৃত হইতেছে, সেই প্রত্যভি-জ্ঞার স্বরূপ নির্ণীত হওয়া সঙ্গত। **সোঽয়ং দেবদত্তঃ** ইহা একটী প্রত্যভিজ্ঞা। **সোঽয়ং** এস্থলে দুইটী বিষয় প্রতিভাত হইতেছে। একটী বিষয় **সঃ**, অপরটী বিষয় **অয়ং**। এখন বিবেচনা করা উচিত যে **সোঽয়ং** ইহা একটী জ্ঞান, অথবা দুইটী জ্ঞান? দুইটী জ্ঞান হইলে বলিতে হয় যে **সঃ** এই জ্ঞানটী পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণ, এবং **অয়ং** এই জ্ঞানটী বর্ত্তমান বিষয়ের প্রত্যক্ষ। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে স্থিরচিত্তে পর্য্যালোচনা করিলে, **সোঽয়ং** ইহা একটী জ্ঞান, এরূপ বলা যাইতে পারে না। কারণ, **সঃ** এই অংশ পূর্ব্বানুভূত বিষয়ক, **অয়ং** এই অংশ বর্ত্তমানানুভব দ্যোতক। নরসিংহ যেমন আংশিক নর এবং আংশিক সিংহ। বস্তুগত্যা তিনি নরও নহেন সিংহও নহেন। তিনি এক অভিনব প্রাণী। সেইরূপ

সোঽয়ং এই জ্ঞানও আংশিক স্মৃত্যাত্মক আংশিক অনুভবাত্মক। উহাকে স্মৃতিও বলা যায় না, অনুভবও বলা যায় না। উহা একটী জ্ঞান হইলে উহাকে এক অভিনব জ্ঞান বলিতে হয়। যদি উহাকে একটী জ্ঞান বলিয়াই ধরিয়া লওয়া হয়, তাহা হইলেও এই অদ্ভুত জ্ঞানের কারণ বিষয়ে মনোযোগ করা আবশ্যক। কার্য্যমাত্রেরই কারণ আছে। কারণ ভিন্ন কোন কার্য্য হয় না। এখন প্রশ্ন হইতেছে যে ঐ অদ্ভুত জ্ঞানের কারণ কে হইবে? **সোঽয়ং** এই জ্ঞানে দুইটী কারণের কার্য্য দেখা যাইতেছে। **সঃ** এই অংশে পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কারের কার্য্যকারিতা প্রতীত হইতেছে। **অয়ং** এই অংশে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার উপলব্ধ হইতেছে। কিন্তু **সোঽয়ং** এই জ্ঞানের কারণ কাহাকে বলা হইবে? পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কার উহার কারণ, ইহা বলা যাইতে পারে না। কারণ, **অয়ং** এই অংশে পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কারের কোনও সামর্থ্য নাই। অর্থাৎ পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কার **অয়ং** ইত্যাকার জ্ঞান জন্মাইতে পারে না। সুতরাং পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কার **সোঽয়ং** এই জ্ঞানের কারণ হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়, **অয়ং** এই অংশের কারণ হইলেও **সঃ** এই অংশের কারণ হইতে পারে না। অতএব **সোঽয়ং** এই জ্ঞান ইন্দ্রিয় জন্য, ইহাও বলিবার উপায় নাই। যদি বলা হয় যে কেবল সংস্কার বা কেবল ইন্দ্রিয় **সোঽয়ং** এই জ্ঞান উৎপাদনে অসমর্থ হইলেও সংস্কার সহিত ইন্দ্রিয় তাদৃশ জ্ঞান উৎপাদন করিতে পারে। অতএব সংস্কার সহিত ইন্দ্রিয় দ্বারাই **সোঽয়ং** এই জ্ঞান সমুৎপন্ন হইবে।

তাহা হইলে বক্তব্য এই যে সংস্কার স্মৃতিমাত্রের হেতু, এবং ইন্দ্রিয় অনুভবমাত্রের হেতু অর্থাৎ স্মৃতির উৎপাদন বিষয়ে সংস্কারের এবং অনুভবের উৎপাদন বিষয়ে ইন্দ্রিয়ের সামর্থ্য অবধৃত হইয়াছে, এবং তাহা উভয়বাদি-সিদ্ধ। কিন্তু তাহারা মিলিত হইয়া এক অদ্ভুত জ্ঞানের উৎপাদন করিবে, ইহা নিতান্ত অদৃষ্টচর ও অশ্রুতপূর্ব্ব। যিনি তাদৃশ অদ্ভুত কল্পনা করিতে অগ্রসর হইবেন, তাঁহাকেই তাহার প্রমাণ প্রদর্শন করিতে হইবে। তাদৃশ কল্পনার কোন প্রমাণ নাই, সুতরাং তাহা গ্রহণীয় হইতে পারে না। স্মৃতি ও অনুভব ভিন্ন ভিন্ন জাতীয় জ্ঞান। ভিন্ন ভিন্ন কার্য্যের কারণ মিলিত হইয়া উভয় জাত্যাক্রান্ত এক কার্য্যের উৎপাদন করিবে, জগতে ইহার দৃষ্টান্ত অসম্ভব। মৃত্তিকা ঘটের কারণ এবং তন্তু পটের কারণ ইহা দেখিতে পাওয়া যায়। কিন্তু মৃত্তিকা ও তন্তু এই উভয় মিলিত হইয়া ঘটপটাত্মক অভিনব কার্য্যের উৎপাদন করে, ইহা কুত্রাপি দৃষ্ট হয় না। কেবল ইন্দ্রিয়ই প্রত্যভিজ্ঞা উৎপাদন করিবে ইহাও বলা যাইতে পারে না, তাহা পূর্ব্বেই প্রতিপন্ন হইয়াছে। ইন্দ্রিয় তাৎকালিক সন্নিহিত বিষয় গ্রহণেই সমর্থ, তদ্দ্বারা অতীত কালিক বস্তুগ্রাহিণী প্রত্যভিজ্ঞা সমুৎপন্ন হইবে, ইহা আশ্চর্য্যের বিষয় বটে! ফলত স্বীয় এই প্রত্যভিজ্ঞা একটী জ্ঞান হইলে অবশ্য তাহার কারণ নির্দ্দেশ করিতে হয়। তাহার কোন কারণ নির্দ্দেশ করিতে পারা যায় না। এই সকল বিবেচনা করিয়া বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে,

যাঁহারা প্রত্যভিজ্ঞাবলে ক্ষণিকত্বের অপলাপ করিতে চাহেন, তাঁহাদিগকে বাধ্য হইয়া স্বীকার করিতে হইতেছে যে **সোঽয়ং** এই প্রত্যভিজ্ঞা একটী জ্ঞান নহে। উহা দুইটী জ্ঞান। **সঃ** এই অংশ স্মরণাত্মক, **অয়ং** এই অংশ অনুভবাত্মক। যাহা স্মৃত হইতেছে, তাহা স্মরণের, এবং যাহা অনুভূত হইতেছে, তাহা অনুভবের বিষয়। যাহা স্মৃত হইতেছে এবং যাহা অনুভূত হইতেছে, তদুভয় যে এক বস্তু এরূপ একটী তৃতীয় জ্ঞান দৃষ্ট হইতেছে না। ঘটের স্মরণ এবং পটের অনুভব নিরন্তর ভাবে সমুৎপন্ন হইলেও যেমন তাহারা এক বিষয়ক হয় না। ঘটের স্মরণের এবং পটের অনুভবের বিষয় ভিন্ন ভিন্ন হইয়া থাকে, সেইরূপ **সঃ** এই স্মরণ এবং **অয়ং** এই অনুভব নিরন্তর ভাবে সমুৎপন্ন হইলেও তাহাদের বিষয় ভিন্ন ভিন্ন হইবে, উহাদের বিষয় এক হইতে পারে না। অতএব পূর্ব্বাপর কালে বস্তুর একত্ব অর্থাৎ বস্তুর স্থায়িত্ব প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতেছে না। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমান বাধিত হইবে, ইহা নিতান্ত অবিবেচকের কথা।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের এই আপত্তির প্রতি মনোযোগ করিলে সুধীগণ অকপটে স্বীকার করিবেন যে তাঁহাদের বুদ্ধির যথেষ্ট প্রশংসা করিতে হয়। কেবল এই আপত্তি বলিয়া নহে। তাঁহারা যে সকল তর্ক করিয়াছেন, তাহাতে তাঁহাদের বুদ্ধিমত্তা, সূক্ষ্মদর্শিতা, তর্কশক্তি এবং পাণ্ডিত্যের প্রচুর পরিচয় পাওয়া যায়। কিন্তু দুঃখের সহিত ইহাও বলিতে হয়, যে, তাঁহারা জগতের অনুভবের বিরুদ্ধে

দণ্ডায়মান হইয়াছেন বলিয়া তাদৃশ কৃতকার্য্যতা লাভ করিতে পারেন নাই। তাহা না পারুন, কিন্তু তাঁহাদের অসাধারণ পাণ্ডিত্য আছে, গুণজ্ঞ অপক্ষপাতী ব্যক্তি তাহা স্বীকার না করিয়া পারিবেন না।

সে যাহা হউক্। তাঁহারা প্রত্যভিজ্ঞার বিরুদ্ধে যে আপত্তির অবতারণা করিয়াছেন, সংক্ষেপে তাহার উত্তর প্রদত্ত হইতেছে। সোঽয়ং এই প্রত্যভিজ্ঞা জ্ঞানদ্বয়াত্মক নহে। উহা একটী জ্ঞান। অভিনিবেশ সহকারে চিন্তা করিলে সকলেই ইহা স্বীকার করিবেন। ঐ জ্ঞান অতীতকালিক ও বর্ত্তমানকালিক এক বস্তু বা এক বিষয় অবলম্বনে সমুদ্ভূত হইয়াছে, ইহাও সকলেই স্বীকার করিবেন। পূর্ব্বাপর কালস্থায়ী এক বস্তু প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইলে বস্তুর স্থায়িত্ব প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতেছে, ইহা সকলেই বুঝিতে পারিতেছেন। যাহা সকলে অনুভব করেন, তাহার বিরুদ্ধে তর্কের অবতারণা করা বা তর্কবলে তাহাকে উড়াইয়া দিবার চেষ্টা করা কিছুতেই সফল হইতে পারে না। আমি পরিষ্কার ভাবে বুঝিতেছি যে আমি গুরুর নিকট অধ্যয়ন করিয়া যৎকিঞ্চিৎ শাস্ত্র অবগত হইয়াছি। এবং কৃষিকার্য্যাদি দ্বারা কায়ক্লেশে জীবিকানির্ব্বাহ করিতেছি। গৃহ নির্ম্মাণ করিয়া তাহাতে বাস করিতেছি। বৌদ্ধাচার্য্যেরা তর্ক দ্বারা বুঝাইতে চাহিবেন যে তুমি অধ্যয়ন কর নাই, তুমি শাস্ত্র অবগত হও নাই তুমি কৃষিকার্য্য কর নাই, তুমি গৃহ নির্ম্মাণ কর নাই। তাঁহারা বুঝাইতে চাহিবেন যে তোমার পূর্ব্ববর্ত্তী একজন অধ্যয়ন

করিয়াছে অপর জন শাস্ত্র অবগত হইয়াছে, একজন কৃষিকার্য্য করিয়াছে তুমি তাহার ফল ভোগ করিতেছ। কাষ্ঠাদি আহরণ পূর্ব্বক গৃহ নির্ম্মাণ করিয়া তুমি তাহাতে বাস করিতেছ ইহা তোমার ভ্রম। তুমি ক্ষুধিত হইয়া ভোজন করিয়া তৃপ্ত হইয়াছ, ইহা তোমার ভ্রম। তোমার পূর্ব্ববর্ত্তী এক জন কাষ্ঠাহরণ করিয়াছে অপর জন গৃহ নির্ম্মাণ করিয়াছে তুমি তাহাতে বাস করিতেছ। তোমার পূর্ব্ববর্ত্তী এক জন ক্ষুধিত হইয়াছে অপর জন ভোজন করিয়াছে তুমি তৃপ্ত হইয়াছ। কেবল তাহাই নহে, যে কাষ্ঠ আহৃত হইয়াছে সে কাষ্ঠ দ্বারা গৃহ নির্ম্মিত হয় নাই। অপর কাষ্ঠ দ্বারা গৃহ নির্ম্মিত হইয়াছে। যে গৃহ নির্ম্মিত হইয়াছিল, এ সে গৃহ নহে ইত্যাদি। কিন্তু তাঁহারা বুঝাইতে চাহিলেও লোকে কিছুতেই উহা বুঝিবে না। সোঽয়ং ইহা একটী জ্ঞান উহা জ্ঞানদ্বয় নহে, ইহা সর্ব্বজনীন অনুভবসিদ্ধ। সোঽয়ং ইত্যাকার একটী জ্ঞানের কারণ নির্ণয় করিতে পারা যায় না। অতএব উহা একটী জ্ঞান নহে দুইটী জ্ঞান, এ সিদ্ধান্ত নিতান্ত অসঙ্গত। সোঽয়ং এই অনুভব সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। তদ্বিষয়ে বিবাদ নাই। তদ্দ্বারাই ক্ষণভঙ্গবাদ নিরাকৃত হয়। তাহার কারণ নির্ণয় করিতে না পারিলেও ঐ অনুভবের অপলাপ করা যাইতে পারে না। ঐ অনুভব বলেই ক্ষণভঙ্গবাদ প্রত্যাখ্যাত হইবে। তাহার কারণ নির্ণয় করার সহিত ক্ষণভঙ্গবাদ নিরাশের কোন সম্বন্ধ নাই। কারণ নির্ণয় করিতে না পারিলে বুদ্ধির দৌর্ব্বল্য প্রকাশ পায় বটে, কিন্তু তা বলিয়া নিজের

অনুভবকে কেহ পদ দলিত করিতে পারে না। বৈদ্যুতিক বার্ত্তা মুহূর্ত্ত মধ্যে সহস্র যোজনান্তরে নীত হয়। কি কারণে ঐরূপ হয়, তাহা নির্ণয় করিতে না পারিলেও বৈদ্যুতিক বার্ত্তা অল্প সময়ে বহু দূরে নীত হয়, তাহা কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। সেইরূপ প্রত্যভি-জ্ঞার কারণ নির্ণয় করিতে না পারিলেও প্রত্যভিজ্ঞা অস্বীকার করিতে পারা যায় না।

পূর্ব্বাচার্য্যেরা প্রত্যভিজ্ঞার কারণ নিরূপণ করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন, **সোয়ং** এই জ্ঞানে **সঃ** এবং **অয়ং** এই উভয়ের সামাধিকরণ্য প্রতিভাত হইতেছে। ভিন্ন ভিন্ন পদার্থের সামানাধিকরণ্য হইতে পারে না। ঘট ও পট ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। কোন কালেই তাহাদের সামানাধিকরণ্য হয় না। **সোয়ং** এস্থলে সামানাধিকরণ্য থাকায় **সঃ** এবং **অয়ং** এই উভয় অংশ এক পদার্থের অবদ্যোতক হইবে। তাহা হইলে **সোয়ং** ইহা যে একটী জ্ঞান, তদ্বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। সুতরাং **সোয়ং** ইহা দুইটী জ্ঞান কি একটী জ্ঞান এরূপ প্রশ্নই হইতে পারে না। **ঘটোয়ং** এই জ্ঞান যেমন স্বভাবত এক-বিষয়ক, সেইরূপ **সোয়ং** এই জ্ঞানও স্বভাবত এক-বিষয়ক। উহা নিরন্তরোৎপন্ন ঘট জ্ঞান ও পট স্মরণের ন্যায় ভিন্ন-বিষয়ক নহে বা জ্ঞানদ্বয় নহে। **সোয়ং** এই এক জ্ঞানের কারণ কি, এ প্রশ্নও নিরর্থক। কেননা, **সোয়ং** এই জ্ঞান পদার্থের স্থায়িত্ব সাধক, তাহার কারণ পদার্থের স্থায়িত্ব সাধক নহে। পদার্থের স্থায়িত্ব সাধক **সোয়ং** ইত্যাকার জ্ঞান যখন অনুভূত হইতেছে,

তখন ক্ষণভঙ্গবাদ নিরাকৃত হইতেছে সন্দেহ নাই। সুতরাং তাহার কারণ নিরূপণের প্রসঙ্গ অনাবশ্যক। কারণ নিরূপণ করাও নিতান্ত দুর্ঘট নহে। কারণ ভিন্ন কার্য্য হইতে পারে না। যখন কার্য্য প্রতীত হইতেছে, তখন অবশ্যই তাহার কারণ আছে, ইহা সহজ বোধ্য। সংস্কার-সহকৃত ইন্দ্রিয়ই প্রত্যভিজ্ঞার কারণ। কেবল সংস্কার স্মরণের কারণ, কেবল ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের কারণ, ইহা দর্শনাধীন স্বীকার করা হইয়াছে। অর্থাৎ সংস্কার থাকিলে স্মরণ হয় সংস্কার না থাকিলে স্মরণ হয় না, এবং ইন্দ্রিয় থাকিলে প্রত্যক্ষ হয় ইন্দ্রিয় না থাকিলে প্রত্যক্ষ হয় না, ইহা দেখা যাইতেছে বলিয়াই সংস্কার স্মরণের এবং ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের কারণ রূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। যদি তাহাই হইল, তবে সংস্কার ও ইন্দ্রিয় থাকিলে প্রত্যভিজ্ঞা হয় এবং সংস্কার ও ইন্দ্রিয় না থাকিলে প্রত্যভিজ্ঞা হয় না, ইহাও দেখা যাইতেছে বলিয়া সংস্কার সহকৃত ইন্দ্রিয় প্রত্যভিজ্ঞার কারণ রূপে অঙ্গীকৃত হওয়া উচিত। কেবল ইন্দ্রিয় প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হয় না সত্য, কিন্তু সংস্কার সহকৃত ইন্দ্রিয় প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হইবার বাধা নাই। সহকারি-কারণান্তর সহকারে কারণের কার্য্যান্তর উৎপাদন করিবার সামর্থ্যের অপলাপ করিতে পারা যায় না। দেখিতে পাওয়া যায় যে শুক্ল তন্তু শুক্ল পটের, নীল তন্তু নীল পটের, লোহিত তন্তু লোহিত পটের কারণ। কিন্তু শুক্ল তন্তু, নীল তন্তু ও লোহিত তন্তু মিলিত হইয়া চিত্র পটের কারণ হইতেছে। অতএব হরিদ্রা ও চূর্ণ

মিলিত হইয়া যেমন লৌহিত্যের কারণ হয়, সেইরূপ সংস্কার ও ইন্দ্রিয় মিলিত হইয়া প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হইবে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন হেতু নাই। সত্য বটে, মৃত্তিকা ঘটের এবং তন্তু পটের কারণ। কিন্তু মৃত্তিকা ও তন্তু মিলিত হইয়া একটী কার্য্য উৎপাদন করিয়াছে, ইহা দৃষ্ট হয় না। দৃষ্ট হয় না বলিয়াই মৃত্তিকা ও তন্তু মিলিত হইয়া কোন কার্য্যের কারণ হয় না, ইহা অবধারণ করিতে পারা যায়। প্রকৃত স্থলে প্রত্যভিজ্ঞারূপ কার্য্য পরিদৃষ্ট হইতেছে বলিয়া তাহার অপলাপ করিতে পারা যায় না। কঠিনী ও হরিতাল মিলিত হইয়া লৌহিত্যের উৎপাদন করে না বলিয়া চূর্ণ ও হরিদ্রা মিলিত হইয়াও লৌহিত্যের উৎপাদন করিবে না ইহা কল্পনা করা অসঙ্গত। যে কারণের যে কার্য্যের প্রতি সামর্থ্য অবধৃত হইয়াছে দৃষ্টান্ত বলে তাহার অপলাপ করা যাইতে পারে না। কার্য্যকারণভাব অন্বয়-ব্যতিরেক-গম্য। যে কারণের ও যে কার্য্যের অন্বয় ব্যতিরেক পরিদৃষ্ট হয়, তাহাদের কার্য্যকারণভাব অস্বীকার করিবার উপায় নাই। অন্যত্র এরূপ দৃষ্ট হয় না, এ আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। যেখানে দৃষ্ট হয় না সেখানে কার্য্যকারণভাব নাই, যেখানে দৃষ্ট হয় সেখানে কার্য্যকারণভাব আছে, এইরূপ অবধারণ করাই উচিত।

প্রত্যভিজ্ঞার কারণ নিরূপিত হইল। এখন কিরূপ বস্তু প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়, তাহা নিরূপণ করা যাইতেছে। প্রত্যভিজ্ঞার প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে

অতীতকালবিশিষ্ট বর্ত্তমানকালাবচ্ছিন্ন দেবদত্তাদি পদার্থ প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়রূপে ভাসমান হয়। **সোঽয়ং** এতদ্দ্বারা ইহাই প্রতিপন্ন হয়, যে, যে পূর্ব্বে ছিল, সে এখনও রহিয়াছে। অতএব অতীতকালবিশিষ্ট বস্তু বর্ত্তমান রূপে প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়, তাহাতে সন্দেহ থাকিতেছে না। আপত্তি হইতে পারে যে অতীতকাল ও বর্ত্তমানকাল পরস্পর-বিরুদ্ধ। পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় এক বস্তুতে থাকিতে পারে না। এই জন্য কালভেদে বস্তুর ভেদ স্বীকার করিতে হয়। এ আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। কারণ, পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় এক বস্তুতে এক সময়ে থাকিতে পারে না। কিন্তু কালভেদে এক বস্তুতে বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় থাকিবার কোন বাধা নাই। শ্যাম ও লৌহিত্য পরস্পর-বিরুদ্ধ। কিন্তু ঘটাদি বস্তু অগ্নি পক্ক হইবার পূর্ব্বে শ্যাম ও অগ্নি পক্ক হইলে লোহিত হয়, ইহা সকলেই অবগত আছেন। স্থিতি ও গতি পরস্পর বিরুদ্ধ পদার্থ। পরন্তু কালভেদে সকল প্রাণীতেই স্থিতি ও গতির সমাবেশ দেখিতে পাওয়া যায়। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। যে ঘট পূর্ব্বে শ্যামবর্ণ ছিল তাহাই এখন লোহিতবর্ণ হইয়াছে। যে আমি পূর্ব্বে স্থিত বা উপবিষ্ট ছিলাম, সেই আমি এখন গমন করিতেছি ইত্যাদি প্রতীতির ন্যায়, যে দেবদত্তকে পূর্ব্বে দেখিয়াছিলাম, সেই দেবদত্তকেই এখন দেখিতেছি—ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা নির্ব্বিরোধে সমুৎপন্ন হইতে পারে। প্রশ্ন হইতে পারে যে প্রত্যভিজ্ঞাকালে অতীতকাল নাই। সুতরাং তাহা

প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে না। কেননা, অতীতকাল ত বর্ত্তমান নাই। প্রত্যভিজ্ঞা সংস্কার সহকৃত ইন্দ্রিয়ের কার্য্য। ইন্দ্রিয় কিন্তু বর্ত্তমান-বস্তু-গ্রাহি। প্রত্যভিজ্ঞার প্রতি মনোযোগ করিলে এ প্রশ্ন উঠিতে পারে না। কারণ, ভূতকাল বা অতীতকাল যদি বর্ত্তমানরূপে প্রতিভাত হইত, তাহা হইলে উক্ত প্রশ্ন সঙ্গত হইত। তাহা ত হয় না। ভূতকাল ভূতরূপেই প্রতিভাত হইতেছে। অর্থাৎ ভূতকাল ভূতরূপে, বর্ত্তমানকাল বর্ত্তমানরূপে, এবং উভয়-কালানুগত ধর্ম্মী বা বস্তু প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়রূপে প্রতিভাত হইতেছে। যদিও ভূতকাল এখন নাই, তথাপি ভূত-কালাবচ্ছিন্ন বস্তু এখনও রহিয়াছে বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা হইবার কোন বাধা নাই। ভূতকাল বস্তুর অবচ্ছেদক হইতে পারে না, এ কথাও অসঙ্গত। কারণ, **সোয়ং** এই স্থলে ভূতকাল অবচ্ছেদকরূপে প্রতীত হইতেছে। আপত্তি হইতে পারে যে ভূতকাল এখন বিদ্যমান নাই। অতএব ভূতকালবিশিষ্ট বস্তুও ইন্দ্রিয়-জন্য-প্রতীতির বিষয় হইতে পারে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে কদাচিৎ ভূতকাল-বিশিষ্ট বস্তুও ইন্দ্রিয় জন্য প্রতীতির বিষয় হইয়া থাকে। ঘটাদিগত শত সংখ্যার জ্ঞান হয় এ বিষয়ে বিবাদ নাই। বহু ঘট এক স্থলে থাকিলে তাহার গণনা করিয়া এখানে এক শত ঘট আছে ইহা সকলেই বলিয়া থাকেন। সেখানে পূর্ব্বাবলোকিত ঘটাদি, শত সংখ্যা জ্ঞানের হেতু হয় সন্দেহ নাই। সেইরূপ অতীতকাল সম্বন্ধও বস্তুর বিশেষণ হইয়া **সোয়ং** এই প্রত্যভিজ্ঞার হেতু হইতে পারে।

যদি বলা হয় যে পূর্ব্বাবলোকিত ঘটাদি শত সংখ্যা-জ্ঞান কালেও বিদ্যমান থাকে বলিয়া তাহারা শত সংখ্যা জ্ঞানের কারণ হইতে পারে। কিন্তু অতীতকাল সম্বন্ধ প্রত্যভিজ্ঞা কালে বিদ্যমান থাকে না, সুতরাং তাহা প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হইতে পারে না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে অন্ত্যসংখ্যা জ্ঞানকালে পূর্ব্বদৃষ্ট সংখ্যেয় বিদ্যমান না থাকিয়াও তাহা অন্ত্যসংখ্যা জ্ঞানের কারণ হয়, এরূপ দৃষ্টান্তেরও অসদ্ভাব নাই। অমুক ব্যক্তি একশত আম্রফল ভক্ষণ করিয়াছে এরূপ প্রতীতি নিতান্ত বিরল নহে। এস্থলে ভক্ষিত নবনবতি সংখ্যক আম্রফল এবং ভক্ষ্যমাণ একটী আম্রফল গৃহীত হইয়া উহারা আম্রফল গত শতসংখ্যা-জ্ঞানের হেতু হইতেছে। অথচ ভক্ষিত আম্রফল গুলি শতসংখ্যা গ্রহণ কালে বিদ্যমান নাই। অতীতকাল সংসর্গও তদ্রূপ প্রত্যভিজ্ঞার হেতু হইবে। কেননা, তৎকালে বিদ্যমান না থাকিলেও নবনবতি আম্রফলের ন্যায় অতীত-কাল সংসর্গও প্রতিভাসোপারূঢ় অর্থাৎ জ্ঞানগোচর হই-য়াছে। চন্দনে চক্ষুঃসংযোগ হইলে **সুরভি চন্দনং** অর্থাৎ সুগন্ধি চন্দন এইরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে। এস্থলে স্মৃতি দ্বারা উপস্থাপিত সৌরভ চন্দনে ভাসমান হয়। প্রকৃত স্থলেও চক্ষুঃসন্নিকৃষ্ট **অয়ং** পদার্থে স্মৃত্যুপনীত অতীতকাল সম্বন্ধ ভাসমান হইতে পারে। কোন কোন আচার্য্যের মতে প্রত্যভিজ্ঞা মানস বোধ। তাঁহাদের মতে পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কারবশত অতীতকালবিশিষ্টের স্মরণ এবং ইন্দ্রিয় দ্বারা বর্ত্তমানকালীন বস্তুর গ্রহণ সম্পন্ন হইলে **সোঽয়ং** ইত্যাকার

মানস বোধ সমুৎপন্ন এবং তাহাই প্রত্যভিজ্ঞা বলিয়া কথিত হয়। বিবরণোপন্যাসকার রামানন্দ সরস্বতীর মতে অতীতকাল ও বর্ত্তমানকাল-রূপ-কালদ্বয়োপলক্ষিত বস্তুবিষয়ক জ্ঞানের নাম প্রত্যভিজ্ঞা। আপত্তি হইতে পারে যে তাহা হইলে **সোঽহং** এই আত্মবিষয়ক প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না। আত্মা স্বয়ং চিৎস্বরূপ, সুতরাং স্বপ্রকাশ। এই জন্য আত্মা জ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না। আত্মা জ্ঞানের অবিষয় হইলে আত্মবিষয়ক প্রত্যভিজ্ঞা অর্থাৎ আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইবে, ইহা একান্ত অসম্ভব।

এতদুত্তরে বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহকার বলেন যে কেবল আত্মা জ্ঞানের বিষয় না হইলেও অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে। যদি বলা হয় যে অন্তঃকরণবিশিষ্ট আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইলে আত্মাতে কর্ম্মত্ব ও কর্ত্তৃত্বের বিরোধ উপস্থিত হয়। কেননা শুদ্ধচিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা হইতে পারে না বলিয়া অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মাই প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইতেছে। তাহা হইলে অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা এবং অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় বা কর্ম্ম। এইরূপে এক অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মার কর্ত্তৃত্ব ও কর্ম্মত্ব স্বীকার করিতে হইতেছে। এক ক্রিয়ার কর্ত্তৃত্ব ও কর্ম্মত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ। উহা এক বস্তুতে থাকিতে পারে না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে সহজত এক বস্তুতে বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের সমাবেশ হয় না সত্য। পরন্তু উপাধি ভেদে এক বস্তুতেও বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের সমাবেশ হইবার বাধা নাই।

তত্তদুপাধিবশত এক স্ফটিক মণিতে নীল লোহিতাদির সমাবেশ প্রত্যক্ষ দেখিতে পাওয়া যায়। পিতৃত্ব এবং পুত্রত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম হইলেও উপাধি ভেদে বা প্রতি-যোগি ভেদে এক ব্যক্তিতে উহার সমাবেশ হইয়া থাকে। দেবদত্ত, যজ্ঞদত্তের পুত্র এবং শিবদত্তের পিতা এরূপ প্রতীতি কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। নিরবচ্ছিন্ন আকাশ অপরিচ্ছিন্ন এবং ঘটাবচ্ছিন্ন আকাশ পরিচ্ছিন্ন। সেইরূপ অন্তঃকরণবিশিষ্টরূপে চিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা এবং পূর্ব্বাপর কালবিশিষ্টরূপে প্রত্যভিজ্ঞার কর্ম্ম, এইরূপে উপাধি ভেদে উভয়ের সমাবেশ হইবার কিছুমাত্র বাধা নাই। বিবরণোপন্যাসকার বলেন যে চিদংশবিশিষ্ট-অন্তঃকরণরূপে আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা এবং পূর্ব্বাপর কালোপলক্ষিত জড়বিশিষ্ট অর্থাৎ অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদংশ রূপে আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়। মীমাংসকাচার্য্য প্রভাকরের মতে প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়রূপে স্থায়ী আত্মা সিদ্ধ হয় না। কেননা আত্মা অবিষয়। কিন্তু **স এবায়ং ঘটঃ** অর্থাৎ এ সেই ঘট ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞার আশ্রয়রূপে স্থায়ী আত্মা সিদ্ধ হইতেছে। **স এবায়ং** এই প্রত্যভিজ্ঞাতে কয়েকটী বিষয় পাওয়া যাইতেছে। **সঃ** ইহা পূর্ব্বকালীন বস্তুর স্মরণ **অয়ং** ইহা বর্ত্তমানকালীন বস্তুর অনুভব। পূর্ব্বকালীন বস্তুর স্মরণ বর্ত্তমানকালে হইতেছে। অতএব বর্ত্তমান-কালীন স্মরণ ও অনুভব দ্বারা তদাশ্রয়রূপে আত্মার বর্ত্তমানকালাবস্থায়িত্ব সিদ্ধ হইতেছে। পূর্ব্বে যাহা অনুভূত হয় না, বর্ত্তমানে তাহার স্মরণ হইতে পারে না।

এবং যিনি যাহা অনুভব করেন নাই তিনি তাহা স্মরণ করিতে সক্ষম হন না। অতএব ইদানীন্তন স্মরণ দ্বারা পূর্ব্ব-কালীন অনুভব এবং ঐ অনুভবের আশ্রয়রূপে পূর্ব্বকালেও আত্মা সিদ্ধ হইতেছে। **মম সংবেদনং জাতং** অর্থাৎ আমার অনুভব হইয়াছিল এতদ্দ্বারাও তদাশ্রয়রূপে পূর্ব্বাপরকালীন আত্মা সিদ্ধ হইতেছে। বেদান্তমতে আত্মা যেরূপে প্রত্য-ভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে, তাহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। ফলত **সোঽহং** এই প্রত্যভিজ্ঞা অনুভব সিদ্ধ। কোন কালে ইহার বিসংবাদ হয় না বলিয়া তাহাকে ভ্রান্তি বলিবার উপায় নাই। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে **সোঽহং** ইহা এক জ্ঞান নহে জ্ঞানদ্বয়। সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার স্থায়িত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। ইহার উত্তর পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে। **সোঽহং** ইহা একটী জ্ঞান দুইটী জ্ঞান নহে ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। বৌদ্ধাচার্য্যেরা যেরূপ ব্যাখ্যা করুন না কেন, তাঁহাদেরও ঐরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে সন্দেহ নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের বিবেচনা করা উচিত যে **সোঽহং** এবং **সোঽয়ং** ইত্যাদি স্থলে প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক এবং উহা দুইটী জ্ঞান একটী জ্ঞান নহে সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার এবং বিষয়ের স্থায়িত্ব হইতে পারে না। তাঁহারা এইরূপ সিদ্ধান্ত করিলে বৈদিক আচার্য্যগণও বলিতে পারেন যে বৌদ্ধাচার্য্যদিগের অনুমত **বিজ্ঞানং ক্ষণিকং** ইহাও একটী জ্ঞান নহে উহাও **সোঽহং** জ্ঞানের ন্যায় দুইটী জ্ঞান। বৌদ্ধা-চার্য্যেরা যেমন বলেন যে **সোঽহং** এস্থলে **সঃ** ইহা একটী জ্ঞান এবং **অহং** ইহা একটী জ্ঞান সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার

স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় না। সেইরূপ বলিতে পারা যায় যে **विज्ञानं क्षणिकं** এস্থলেও **विज्ञानं** ইহা একটী জ্ঞান এবং **क्षणिकं** ইহা একটী জ্ঞান। সুতরাং তদ্দ্বারা বিজ্ঞানের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। তাঁহারা যদি বলেন যে আমরা বিজ্ঞানমাত্র বাদী, আমাদের মতে বিজ্ঞানের ক্ষণিকত্ব ধর্ম্মও বাস্তবিক নহে। তাহা হইলেও বলা যাইতে পারে যে তাঁহাদের মতে বিজ্ঞানমাত্রই বস্তুভূত, বস্তুগত্যা তাহার ক্ষণিকত্ব বা স্থায়িত্ব কোন ধর্ম্ম নাই। তাঁহারা বিজ্ঞানের অবাস্তবিক ক্ষণিকত্ব স্বীকার করিতেছেন মাত্র। কিন্তু অবাস্তবিক ক্ষণিকত্ব স্বীকার করিয়াই তাঁহারা জগতের বিরুদ্ধে সমুত্থিত হইতেছেন এবং জগৎকে ভ্রান্ত বলিতেছেন। তাঁহাদের মতে ক্ষণিকত্বও সত্য নহে। স্থায়িত্বও সত্য নহে। তাঁহাদের মতে যখন ক্ষণিকত্ব ও স্থায়িত্ব উভয়ই মিথ্যা। তখন মিথ্যাভূত ক্ষণিকত্বের প্রতি আগ্রহ প্রদর্শন বা পক্ষপাতের কোন হেতু দেখা যায় না। বরং তাঁহাদেরও বিজ্ঞানের অবাস্তবিক ক্ষণিকত্ব স্বীকার না করিয়া অবাস্তবিক স্থায়িত্ব স্বীকার করাই উচিত। কেননা **सोऽहं** ইত্যাদি অনুভব অনুসারে স্থায়িত্ব স্বীকার করাই সমধিক সঙ্গত।

সে যাহা হউক্। উক্তরূপে প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য ব্যবস্থাপিত হইয়াছে। সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার স্থায়িত্ব এবং ক্ষণভঙ্গবাদের অনৌচিত্য প্রতিপন্ন হইতেছে সন্দেহ নাই। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ক্ষণিকত্ব সাধক যুক্তি প্রস্তাবান্তরে আলোচিত হইবে।

অষ্টম লেক্‌চর।

আত্মা

প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য এবং ক্ষণভঙ্গবাদের অনৌচিত্য প্রদর্শিত হইয়াছে। এখন ক্ষণভঙ্গবাদের যুক্তির কিঞ্চিৎ সমালোচনা করা যাইতেছে। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে যাহা সৎ, তাহাই ক্ষণিক। জলধর পটল সৎ, তাহা ক্ষণিক। ঘটাদি পদার্থও সৎ, সুতরাং তাহাও ক্ষণিক হইবে। সৎ কিনা অর্থক্রিয়াকারী। অর্থাৎ যাহা কোন রূপ অর্থক্রিয়ার সম্পাদন করে, তাহাই সৎ। যাহা অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে না, তাহা সৎ নহে। তাহা অসৎ। যেমন নরশৃঙ্গ, আকাশ-কুসুম ইত্যাদি। নরশৃঙ্গ ও আকাশ কুসুম কোন অর্থক্রিয়ার সম্পাদন করে না, এই জন্য তাহারা অসৎ। ঘটাদি অর্থক্রিয়ার সম্পাদন করে, এই জন্য তাহারা সৎ। যাহা সৎ, তাহা ক্ষণিক। এইরূপে বৌদ্ধাচার্য্যেরা সত্ত্ব হেতুবলে ক্ষণিকত্বের অনুমান করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে সত্ত্ব অর্থাৎ অর্থক্রিয়াকারিত্বই ক্ষণিকত্ব অনুমানের হেতু।

ইহাতে বক্তব্য এই যে, যে হেতুবলে যাহার অনুমান হইবে, তদুভয়ের অর্থাৎ হেতু ও সাধ্যের ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধ থাকা আবশ্যক। তদ্ভিন্ন অনুমান হইতে পারে না। পুষ্পে গন্ধ আছে, এই জন্য পুষ্প পার্থিব

পদার্থ, এ অনুমান ঠিক। কারণ, গন্ধের সহিত পৃথিবীত্বের সম্বন্ধ নিয়ত বা অব্যভিচারী। পুষ্পে রূপ আছে, এই জন্য পুষ্প পার্থিব পদার্থ, এ অনুমান ঠিক নহে। কারণ, রূপের সহিত পৃথিবীত্বের নিয়ত সম্বন্ধ নাই। কেননা, জলাদিতেও রূপ আছে। রূপ হেতুতে পৃথিবীত্বের অনুমান যেমন অসঙ্গত, সত্ত্ব হেতুতে ক্ষণিকত্বের অনুমানও সেইরূপ অসঙ্গত। রূপের সহিত যেমন পৃথিবীত্বের ব্যাপ্তি নাই, সত্ত্বের সহিত ক্ষণিকত্বেরও সেইরূপ ব্যাপ্তি নাই। এই জন্য সত্ত্ব হেতুবলে ক্ষণিকত্বের অনুমান হইতে পারে না। যাহা সৎ হইবে অর্থাৎ যাহা অর্থক্রিয়াসম্পাদন করিবে, তাহা ক্ষণিক হইবেই, এমন কোন নিয়ম নাই। স্থায়ী বস্তুও অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে, অতএব সত্ত্ব হেতুবলে ক্ষণিকত্বের অনুমান করা যাইতে পারে না।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে অক্ষণিক অর্থাৎ স্থায়ী বস্তুর অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে পারিলে সত্ত্ব ও ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধ সিদ্ধ হইতে পারে না সত্য, কিন্তু স্থায়ী বস্তুর অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে না পারিলে ফলে ফলে ক্ষণিকের অর্থক্রিয়াকারিত্ব সিদ্ধ হইবে। তাহা হইলেই সত্ত্ব ও ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধ সিদ্ধ হইবার কোন রূপ বাধা থাকিতেছে না। অক্ষণিক অর্থাৎ স্থায়ী বস্তুর অর্থক্রিয়াকারিত্ব কেন হইতে পারে না, তাহাও তাঁহারা প্রদর্শন করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন যে স্থায়ী বস্তু অর্থক্রিয়াকারী হইলে উহা হয় ক্রমে, না হয় অক্রমে নানা অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে। অর্থাৎ একটী বস্তু ক্রমে

ক্রমে এক একটী অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে অথবা এক সময়ে সমস্ত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে ইহা অবশ্য বলিতে হইবে। এখন দেখিতে হইবে যে স্থায়ী বস্তু ক্রমে বা অক্রমে অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে কিনা? যদি বলা হয় যে স্থায়ী বস্তু ক্রমে অতীত অনাগত ও বর্ত্তমান নানাবিধ অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে। তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য এই যে কোন পদার্থ যে সময়ে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে, সে সময়ে তাহার অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য থাকে কিনা?

যদি বলা হয় যে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়ার সম্পাদন কালে, অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য থাকে, তাহা হইলে বক্তব্য এই যে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদন কালে অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য থাকিলে ঐ পদার্থের ঐ সময়ে অর্থাৎ বর্ত্তমান সময়ে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়ার ন্যায় অতীত ও অনাগত অর্থ ক্রিয়া সম্পাদন করাও সঙ্গত হয়। কেননা, যে কারণ যে কার্য্যের সম্পাদনে সমর্থ, সেই কারণের সেই কার্য্য সম্পাদনে বিলম্ব হইতে পারে না। যদি বলা হয় যে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনকালে অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য পদার্থে থাকে না, এই জন্য কোন পদার্থই বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনকালে অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে না। কিন্তু অতীত অর্থ ক্রিয়ার সম্পাদনকালে অতীত অর্থক্রিয়ার এবং অনাগত অর্থক্রিয়ার সম্পাদনকালে অনাগত অর্থক্রিয়ার সামর্থ্য থাকে বলিয়া তত্তৎ কালে

অর্থাৎ অতীত ও অনাগত কালে তত্তদর্থক্রিয়া অর্থাৎ অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে যে ভাবের বা বস্তুর এক সময়ে যে কার্য্যের উৎপাদনের সামর্থ্য ছিল না, সময়ান্তরে সেই ভাবের বা বস্তুর সেই কার্য্যের উৎপাদনের সামর্থ্য হইতে পারে না। যে বস্তু এক সময়ে যেরূপ থাকে, সময়ান্তরেও সে ঠিক সেইরূপ থাকিবে অথচ তাহাতে অপূর্ব্ব সামর্থ্যের সঞ্চার হইবে ইহা একান্ত অসম্ভব। সুতরাং বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদন কালে পদার্থের অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য না থাকিলে অতীত ও অনাগত কালেও তাহার তাদৃশ সামর্থ্য হইবার কোন কারণ নাই। অতএব কোন কালেই ঐ ভাব বা বস্তু অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে না। অতএব অবশ্য বলিতে হইতেছে যে যে ভাব বা পদার্থ অতীত অর্থক্রিয়ার সম্পাদনে সমর্থ ছিল, তাহা নিবৃত্ত হইয়াছে অর্থাৎ তাহা এখন নাই। এবং বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সমর্থ ভাব আবির্ভূত হইতেছে। এবং বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সমর্থ ভাব নিবৃত্ত হইবে, অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সমর্থ ভাব আবির্ভূত হইবে। এতদ্দ্বারা প্রকারান্তরে ক্ষণিকত্বই সিদ্ধ হইতেছে। কেননা উপরে যেরূপ বলা হইল, তদ্দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে অতীত ভাব বর্ত্তমান সময়ে এবং বর্ত্তমান ভাব অনাগত সময়ে থাকে না। তত্তৎ সময়ে ভিন্ন ভিন্ন ভাবের প্রাদুর্ভাব হয়। ইহা ক্ষণিকত্বের নামান্তর ভিন্ন আর কিছু নহে।

যদি বলা হয় যে ভাব অর্থাৎ বস্তু অক্রমে অর্থাৎ এক কালেই সমস্ত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে। তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য এই যে ভাব বা বস্তু এক কালে সমস্ত অর্থক্রিয়া সম্পাদনে সমর্থ হইলে তথাবিধ অর্থাৎ যুগপৎ সকল-কার্য্য-সম্পাদন-সমর্থ ঐ ভাব যে সময়ে যুগপৎ সমস্ত কার্য্য সম্পাদন করে, ঐ সময়ের পর সময়েও অর্থাৎ কালান্তরে ঐ ভাবের অনুবৃত্তি অর্থাৎ বিদ্যমানতা থাকে কিনা? যদি বলা হয় যে যুগপৎ সকল ক্রিয়াকরণসমর্থভাব কালান্তরেও বিদ্যমান থাকে, তাহা হইলে পূর্ব্বকালের ন্যায় তৎকালেও অর্থাৎ কালান্তরেও ঐ সমস্ত কার্য্য সম্পন্ন হওয়া উচিত। কেননা সকল ক্রিয়াকরণসমর্থভাব ঐ সমস্ত কার্য্যের হেতু, তাদৃশ ভাব ঐ কালে বা কালান্তরে বিদ্যমান রহিয়াছে। সুতরাং ঐ সমস্ত কার্য্যের উৎপত্তি অনিবার্য্য। কার্য্য সম্পাদনের সমর্থ কারণ বিদ্যমান থাকিবে অথচ কার্য্য হইবে না, ইহা অসম্ভব। যদি বলা হয় যে তথাবিধ ভাব অর্থাৎ যুগপৎ সমস্ত কার্য্য সম্পাদনে সমর্থ ভাব—কার্য্য সম্পাদনকালের উত্তরকালে থাকে না, তাহা হইলে ভাবের স্থায়িত্ব প্রত্যাশা বিলীন হইল। কেননা যে ভাব যে ক্ষণে সমস্ত কার্য্য সম্পাদন করিয়াছে, তাহার পরক্ষণে সে ভাব থাকে না, ইহা স্বীকার করিলে প্রকারান্তরে ভাবের ক্ষণিকত্বই স্বীকার করা হইতেছে। উক্ত যুক্তিবলে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক, কোন পদার্থই স্থায়ী নহে, বৌদ্ধাচার্য্যেরা এতাদৃশ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের উক্ত কল্পনার উত্তরে বক্তব্য এই যে

ভাব অর্থাৎ পদার্থ ক্রমে অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। দেখিতে পাওয়া যায় যে সহকারি কারণের সাহায্যে সমস্ত বস্তু স্ব স্ব কার্য্য সম্পাদন করে। সহকারি কারণের সন্নিধান, ক্রমে হয় বলিয়া ভাবের অর্থ ক্রিয়াও ক্রমে সম্পন্ন হয়। ভিন্ন ভিন্ন সহকারি-কারণের সাহায্যে এক পদার্থ ভিন্ন ভিন্ন কার্য্যের কারণ হয়, এ কথা স্বীকার করিলে পদার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। কেননা, তাহা স্বীকার করিলে একটী কার্য্যের উৎপাদনের জন্যও পদার্থের একাধিক ক্ষণে অবস্থিতি স্বীকার করিতে হয়। প্রথম ক্ষণে কারণের উৎপত্তি অন্তত দ্বিতীয় ক্ষণে সহকারি সন্নিধান, তৃতীয় ক্ষণে কার্য্যের উৎপত্তি। বৌদ্ধাচার্য্যেরা প্রতিপন্ন করিতে চাহেন যে, যে ক্ষণে কার্য্যের উৎপত্তি দেখা যায়, তৎপূর্ব্ব ক্ষণের পদার্থই কার্য্যোৎপাদনে সমর্থ। ক্ষণান্তরের পদার্থ ঐ কার্য্যের উৎপাদনে সমর্থ নহে। পদার্থ স্থায়ী হইলে ক্ষণভেদে সামর্থ্য এবং অসামর্থ্য হওয়া সঙ্গত নহে। যে পদার্থ এক সময়ে অসমর্থ ছিল, ঐ পদার্থ সময়ান্তরে সমর্থ হইবে, এতাদৃশ কল্পনার কোন হেতু নাই। অতএব পদার্থ ক্ষণিক। ইহা প্রতিপন্ন করিবার অভিপ্রায়েই বৌদ্ধাচার্য্যেরা প্রধান কারণ সহকারি কারণের সাহায্যে কার্য্যের উৎপাদন করে—আর্য্যদিগের এই সিদ্ধান্ত বিষয়ে আপত্তি উত্থাপন করিয়াছেন।

তাঁহাদের প্রথম আপত্তি এই যে যে ভাব বা পদার্থ যে কার্য্য উৎপাদন করিবে সেই ভাব সেই কার্য্যের উৎপাদন

বিষয়ে স্বয়ং অসমর্থ হইলে সহকারি কারণও তাহার কার্য্য-জনন সামর্থ্য জন্মাইতে পারে না। পক্ষান্তরে ভাব যদি স্বয়ং কার্য্যজননে সমর্থ হয়, তবে সহকারি কারণের সন্নিধানের অপেক্ষা নিষ্প্রয়োজন। সুতরাং ক্রমে সহকারি কারণের সন্নিধান হয় বলিয়া ভাব বা পদার্থ ক্রমে অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে, এ কল্পনা অসঙ্গত। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, যে ভাব যে কার্য্যজননে সমর্থ, সেই ভাবেরই সেই কার্য্যজননে সহকারি কারণের অপেক্ষা লোকে দেখিতে পাওয়া যায়। অগ্নি দাহ জননে সমর্থ বলিয়াই দাহকার্য্য সম্পাদনের জন্য অগ্নি দাহ্য বস্তুর অপেক্ষা করে। দাহ্য বস্তুর সহিত সংযোগ হইলেও জল দাহ জন্মাইতে পারে না। তিল তৈলের উৎপাদনে সমর্থ বলিয়া নিপীড়নাদি সহকারি কারণের সন্নিধান হইলে তৈলের উৎপাদন করে। সিকতা সমর্থ নয় বলিয়া নিপীড়িত হইলেও তৈল উৎপাদন করিতে পারে না। বীজ অঙ্কুরের উৎপাদনে সমর্থ বলিয়া ক্ষিতি ও জলাদি সহকারি কারণের সন্নিধান হইলে অঙ্কুরের উৎপাদন করে। শিলাশকল বা প্রস্তর খণ্ড সমর্থ নয় বলিয়া ক্ষিতি জলাদির সন্নিধি হইলেও অঙ্কুরের উৎপাদন করিতে পারে না। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। সহকারি কারণের সন্নিধান হইলেই সমর্থ ভাব স্বকার্য্য সম্পাদন করে। ইহাই ভাবের স্বভাব। যদি বলা হয় যে ভাব বা পদার্থ সমর্থ বা কার্য্যের উৎপাদনে শক্ত হইলে তাহার সহকারি কারণ বিষয়ে অপেক্ষা থাকা সঙ্গত নহে। অতএব ইহাই বলা উচিত, যে, ভাব বা পদার্থ কার্য্যের

উৎপাদনে শক্ত নহে। সামগ্রীই কার্য্যের উৎপাদনে শক্ত। সামগ্রী কিনা কারণ কলাপের বা সকল গুলি কারণের সমবধান বা মেলন। পদার্থ সকল পরস্পরের অপেক্ষা দ্বারা সামগ্রীর উৎপাদন করে, সামগ্রী কার্য্যের উৎপাদন করে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে যে দোষের উদ্ভাবন করা হইয়াছে, সামগ্রীর উৎপাদন বিষয়েও সেই দোষের অবতারণা হইতে পারে। বলা যাইতে পারে যে সামগ্রীর উৎপাদন বিষয়ে প্রত্যেক পদার্থের সামর্থ্য বা শক্তি থাকিলে তাহাদের পরস্পর অপেক্ষা সঙ্গত হয় না। পক্ষান্তরে সামগ্রীর উৎপাদন বিষয়ে প্রত্যেক পদার্থের সামর্থ্য না থাকিলে তাহাদের পরস্পরাপেক্ষা নিষ্ফল বা অনর্থক হইয়া পড়ে। অতএব সমর্থ পদার্থই সহকারি কারণ অপেক্ষা করিয়া কার্য্যের উৎপাদন করে, এইরূপ স্বীকার করাই সর্ব্বথা সুসঙ্গত। কোন পদার্থই সহকারি কারণ অপেক্ষা করে না, ইহা বলা একান্ত অসঙ্গত। কারণ, উহা অনুভববিরুদ্ধ। সহকারি কারণ সাপেক্ষ হইয়া পদার্থ কার্য্যের উৎপাদন করে, ইহাই অনুভবসিদ্ধ। অনুভবসিদ্ধ বিষয়ের অপলাপ করা যাইতে পারে না। অনুভব ভ্রান্ত, এ কথা বলিবার উপায় নাই। কেননা, যে জ্ঞানের বাধক প্রমাণ আছে, তাহাই ভ্রান্তজ্ঞান। যে জ্ঞানের বাধক প্রমাণ নাই, ঐ জ্ঞানকে ভ্রান্তজ্ঞান বলা যাইতে পারে না। উক্ত অনুভবের বাধক কোন প্রমাণ দেখিতে পাওয়া যায় না। সুতরাং উহাকে ভ্রান্তজ্ঞান বলা যাইতে পারে না।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের দ্বিতীয় আপত্তি এই যে সহকারি

কারণ প্রধান কারণের কোনরূপ উপকার করে না বলিয়া সহকারি কারণের অপেক্ষা সঙ্গত হইতেছে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে সহকারি কারণ প্রধান কারণের কোনরূপ উপকার করে না, এ কথা ঠিক নহে। কেননা সহকারি কারণ প্রধান কারণের উপকার করে, অনেক স্থলে ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। একটী দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইতেছে। বীজ অঙ্কুরোৎপত্তির প্রধান কারণ, জলাদি সহকারি কারণ। জল সংযোগে বীজ উচ্ছূন হইলে অর্থাৎ ঈষৎ স্ফীত হইলে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়। সুতরাং সহকারি কারণ জল, প্রধান কারণের অর্থাৎ বীজের উচ্ছূনতারূপ উপকার সম্পাদন করে ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। প্রতীত্যসমুৎপাদের উদাহরণ প্রসঙ্গে বৌদ্ধাচার্য্যেরাও প্রকারান্তরে তাহা স্বীকার করিয়াছেন।

তাঁহারা আর একটী আপত্তি করেন যে সহকারি কারণ বীজের উচ্ছূনতারূপ উপকার করে ইহা স্বীকার করিলে জিজ্ঞাস্য হইতে পারে অঙ্কুরের উৎপাদন বিষয়ে সহকারি কারণ যেমন বীজের উচ্ছূনতারূপ উপকার সম্পাদন করে, সেইরূপ উচ্ছূনতার উৎপাদন বিষয়ে বীজের অন্য কোনরূপ উপকার সম্পাদন করে কিনা? প্রশ্নটী একটু পরিষ্কার ভাবে বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক। বীজের উচ্ছূনতা জলাদি জন্য বলিয়া জলাদি উচ্ছূনতার কারণ, ঐ উচ্ছূনতা বীজের হয় বলিয়া বীজও উচ্ছূনতার কারণ সন্দেহ নাই। কেননা, বীজ না থাকিলে কাহার উচ্ছূনতা হইবে? সুতরাং জলাদি যেমন উচ্ছূনতার কারণ বীজও

সেইরূপ উচ্ছূনতার কারণ। বিশেষ এই যে উচ্ছূনতা জলাদি দ্বারা সম্পন্ন হয় বলিয়া জলাদি উচ্ছূনতার নিমিত্ত কারণ, উচ্ছূনতা বীজের হয় বলিয়া বীজ উচ্ছূনতার সমবায়ি কারণ। তাহা হইলে দেখা যাইতেছে যে বীজের দুইটী কার্য্য, উচ্ছূনতা ও অঙ্কুর। তন্মধ্যে অঙ্কুররূপ কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে বীজ সহকারি কারণ হইতে উচ্ছূনতা রূপ উপকার প্রাপ্ত হয় বলিয়া তদ্বিষয়ে সহকারি কারণের অপেক্ষা করা সঙ্গত। এখন প্রশ্ন হইতেছে যে উচ্ছূনতারূপ কার্য্যবিষয়েও বীজ সহকারি কারণ হইতে অন্য কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় কিনা? অঙ্কুর কার্য্যে উচ্ছূনতার ন্যায় উচ্ছূনতা কার্য্যেও অন্য কোনরূপ উপকার স্বীকার করিলে তুল্য যুক্তিতে ঐ উপকার কার্য্যেও উপকারান্তর স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে সহকারিকারণ-সম্পাদ্য বীজগত উপকার পরম্পরার অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। যদি বলা হয় যে অঙ্কুর রূপ কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে বীজ সহকারি কারণ হইতে উচ্ছূনত্বরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় বটে, কিন্তু উচ্ছূনত্বরূপ কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে বীজ সহকারি কারণ হইতে কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় না। তাহা হইলে দাঁড়াইতেছে যে উচ্ছূনত্ব কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে সহকারি কারণ বীজের কোনরূপ উপকার না করিলেও বীজ অনুপকারক সহকারি কারণকে অপেক্ষা করে। তাহা অসঙ্গত। কেননা যাহা উপকার করে না, তাহা সহকারি কারণ হইতে পারে না এবং অপেক্ষিতও হইতে পারে না। অতএব ইহাই বলা উচিত

যে প্রধান কারণ নিজেই কার্য্যের উৎপাদন করে, কার্য্যের উৎপাদনের জন্য কোনরূপ সহকারি কারণের অপেক্ষা করে না। কিন্তু সহকারি কারণ কার্য্যের জনক বলিয়া কার্য্যই সহকারি কারণের অপেক্ষা করে।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে তাহা হইলে উক্ত প্রণালী দ্বারা ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, স্থায়ি-পক্ষেও উহা বলা যাইতে পারে। বলা যাইতে পারে যে বৌদ্ধমতে ক্ষণিক পদার্থ হইতে জায়মান কার্য্য যেমন সহকারি কারণ অপেক্ষা করিয়া জায়মান হয়, সেইরূপ পদার্থ স্থায়ী হইলেও কার্য্যই সহকারি কারণের সন্নিধি অপেক্ষা করিয়া জায়মান হয়। কার্য্য সহকারি কারণের সন্নিধি অপেক্ষা করিয়া জায়মান হয় বলিয়া সহকারি কারণের সন্নিধির ক্রমানুসারে স্থায়ি-পদার্থ হইতেও ক্রমে নানা কার্য্যের সমুৎপত্তি হইবার কোন বাধা নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে ক্ষণিকবাদে কার্য্যের ক্রম সঙ্গত হইতে পারে। স্থায়ি-বাদে অর্থাৎ পদার্থ স্থায়ী এই মতে কার্য্যের ক্রম হইতে পারে না। ক্ষণিকবাদে প্রধান কারণ ও সহকারি কারণ সমস্তই ক্ষণিক। অতএব ক্ষণিক প্রধান কারণ ক্ষণিক সহকারি কারণের সাহায্যে উত্তর ক্ষণরূপ কার্য্য সমুৎপাদন করে। উত্তর কার্য্য ক্ষণও তদ্রূপে কার্য্যান্তরের উৎপাদন করিবে। এইরূপে ক্ষণিক-বাদে কার্য্যের ক্রম হইতে পারে। কিন্তু স্থায়িবাদে তাহা হইতে পারে না। কেননা স্থায়িবাদে প্রধান কারণ ও সহকারি কারণ, সকলেই স্থায়ী। এই জন্য তাহাদের

সন্নিধিও সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকিবে স্থতরাং কার্য্যও সর্ব্বদা সমুৎপন্ন হইতে পারে বলিয়া কার্য্য ক্রম উপপন্ন হয় না।

আপত্তিটী ভাল বুঝিতে পারা গেল না। সহকারি কারণের সন্নিধান সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকিতে পারে বলিয়া সর্ব্বদা কার্য্যোৎপত্তির আপত্তি করা হইয়াছে। তাহা যেন বুঝা গেল। কিন্তু সর্ব্বদা কার্য্যোৎপত্তি হইলে কার্য্য ক্রম কেন হইতে পারে না, তাহা বুঝা যাইতেছে না। কেননা, সকল সময়ে কার্য্যোৎপত্তি হইলে কার্য্যের ক্রমের বিষয়ে কোন ব্যাঘাত হইতেছে না। কারণ, সময় গুলি ক্রমিক। স্থতরাং সকল সময়ে কার্য্যের উৎপত্তি হইতে গেলে উহা অবশ্যই ক্রমে হইবে। সকল সময় ত আর এক কালে হয় না। সময় গুলি অবশ্য ক্রমে হইবে। স্থতরাং কার্য্যের ক্রম অপরিহার্য্য। সকল সময়ের একটা স্থূলতম উদাহরণের প্রতি মনোযোগ করা যাউক। সকল সময় বলিতে কারণের উৎপত্তি সময় হইতে বিনাশ সময় পর্য্যন্ত বুঝিতে হইবে। তন্মধ্যে গত কল্য একটী সময়, অদ্য একটী সময়, আগামি কল্য একটী সময়। সকল সময়ে কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে ইহা দ্বারা বুঝিতে হইবে যে গত কল্য, অদ্য এবং আগামি কল্য কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে। গত কল্যের কার্য্য, অদ্যকার কার্য্য, এবং আগামি কল্যের কার্য্য, ইহাদিগের মধ্যে যে ক্রম রহিয়াছে, তাহা স্থধীদিগকে বলিয়া দিতে হইবে না। স্থতরাং স্থায়িপক্ষে কার্য্যের ক্রম কেন হইতে পারে না, তাহা বুঝা গেল না।

আর এক কথা। প্রধান কারণ এবং সহকারি কারণ স্থায়ী হইলেও তাহাদের সন্নিধান স্থায়ী নহে। উহা কদাচিৎ সম্পন্ন হয়। ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। সকলেই জানেন যে কুম্ভকার ঘট নির্ম্মাণের জন্য প্রধান কারণ মৃত্তিকা এবং সহকারি কারণ দণ্ড চক্রাদি আহরণ পূর্ব্বক তাহাদের যথাযোগ্য সন্নিধান সম্পাদন করিয়া ঘট নির্ম্মাণ করিয়া থাকে। এস্থলে প্রধান কারণ মৃত্তিকা এবং সহকারি কারণ দণ্ড চক্রাদি স্থায়ী হইলেও তাহাদের সন্নিধান স্থায়ী নহে। এ বিষয়ে মত ভেদ হইতে পারে না। বৌদ্ধাচার্য্যেরাও বলিয়া থাকেন যে প্রধান কারণ সন্তান এবং সহকারি কারণ সন্তান স্থায়ী হইলেও তাহাদের সংযোজক সন্তান স্থায়ী নহে বলিয়া সংযোগ স্থায়ী নহে উহা কাদাচিৎক। বৈদিক আচার্য্যগণের মতেও সহকারি কারণের সংযোগ কাদাচিৎক। অতএব ক্ষণিকবাদে যেমন কার্য্য-ক্রম উপপন্ন হয়, স্থায়ি-বাদেও সেইরূপ কার্য্য ক্রম উপপন্ন হইতে পারে। বৌদ্ধাচার্য্যেরা স্বীকার করেন যে ক্ষণিকবাদে এক কারণ অনেক কার্য্যেরও উৎপাদক হয়। যেমন এক বহ্নি স্বদেশে বহ্ন্যন্তর, উপরিদেশে ধূম এবং অধোদেশে ভস্ম সমুৎপাদন করে এবং পুরুষে তত্তদ্ বিষয়ক জ্ঞান জন্মায়। ক্ষণিকবাদে এক বহ্নি যেমন দেশভেদে এবং সহকারি ভেদে এক কালে নানা কার্য্য উৎপাদন করে, সেইরূপ স্থায়িপক্ষেও কাল ভেদে এবং সহকারি ভেদে এক প্রধান কারণ হইতে ক্রমিক নানা কার্য্যের উৎপত্তি হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় কিছু

নাই। সুধীগণ বিবেচনা করিবেন যে বৈদিক আচার্য্যদিগের মতে পদার্থ স্থায়ী। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে পদার্থ সন্তান স্থায়ী। সুতরাং বৌদ্ধাচার্য্যেরা স্থায়িত্ব একেবারে অস্বীকার করিতে পারেন নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা তর্ক তুলিয়াছেন যে প্রধান কারণ বীজ অঙ্কুর কার্য্যে জলাদি সহকারি কারণ হইতে উচ্ছূনত্বাদি রূপ উপকার প্রাপ্ত হইলেও উচ্ছূনত্বাদি কার্য্যে কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় না। কেননা উচ্ছূনত্বাদি রূপ কার্য্যে উপকারান্তর অপেক্ষিত হইলে সেই উপকারান্তর রূপ কার্য্যে অন্য উপকার এবং অন্য উপকাররূপ কার্য্যে অপর উপকার অপেক্ষিত হইবে বলিয়া উপকার পরম্পরার অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। পক্ষান্তরে প্রধান কারণ বীজাদি উচ্ছূনত্বাদি রূপ কার্য্যে জলাদি সহকারি কারণ হইতে কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত না হইলে অনুপকারক জলাদি উচ্ছূনত্বাদি কার্য্যের সহকারি কারণ হইতে পারে না।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে উচ্ছূনত্বাদি কার্য্যে দুর্লক্ষ্য কোন উপকার থাকিতে পারে। প্রথম উপকার উপকারান্তর পূর্ব্বক নহে বলিয়া উপকার পরম্পরার অনবস্থা হইতে পারে না। অপিচ। জলাদি বীজের উপকারান্তর না করিলেও উচ্ছূনত্বাদি রূপ উপকার করে বলিয়াই তাহারা অর্থাৎ জলাদি বীজের সহকারি কারণ হইবে। বৌদ্ধাচার্য্যেরাও বীজ অঙ্কুরিত করিবার অভিলাষে ভূমিতে বীজ রোপণ করেন এবং জল সেচনাদি করেন অথচ তর্কবলে

বুঝাইতে চাহেন যে অঙ্কুরোৎপত্তির প্রতি ভূমি ও জলাদি বীজের সহকারি কারণ হইতে পারে না। এ তর্ককে অসত্তর্ক ভিন্ন আর কি বলা যাইতে পারে।

উপরে যেরূপ বলা হইয়াছে, তাহাতে প্রতিপন্ন হইয়াছে যে কারণ স্থায়ী হইলেও সহকারি-কারণ-সম্পত্তি ক্রমে হয় বলিয়া তাহা হইতে ক্রমে নানাবিধ কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে। এতদ্দ্বারা বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ক্ষণিকত্বের অনুমান উন্মূলিত হইতেছে। কেননা সত্ত্ব হেতুবলেই তাঁহারা পদার্থ সকলের ক্ষণিকত্ব অনুমান করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে সত্ত্ব কিনা অর্থক্রিয়াকারিত্ব। পদার্থ স্থায়ী হইলে তাহার অর্থক্রিয়াকারিত্ব—হয় ক্রমে হইবে না হয় যৌগপদ্যে অর্থাৎ এক কালে হইবে। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে স্থায়ি-পদার্থের অর্থক্রিয়াকারিত্ব ক্রমে বা যৌগপদ্যে সম্ভব হয় না। কেন সম্ভব হয় না তদ্বিষয়ে বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মত পূর্ব্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে। ক্রমে বা যৌগপদ্যে স্থায়ি পদার্থের অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে পারে না বলিয়া পারিশেষ্য প্রযুক্ত ক্ষণিক পদার্থের অর্থ-ক্রিয়াকারিত্ব হইবে। অতএব পদার্থ স্থায়ী নহে। পদার্থ ক্ষণিক। ইহা বৌদ্ধাচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত। কিন্তু যখন প্রতিপন্ন হইয়াছে যে সহকারি কারণের সন্নিধানের ক্রম-বশত স্থায়ি পদার্থেরও ক্রমে অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে পারে, তখন বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ক্ষণিকত্বানুমান বালুকাকূপের ন্যায় বিশীর্ণ হইতেছে, সন্দেহ নাই। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞা নির্ব্বিরোধে পদার্থের স্থায়িত্ব প্রতিপাদন করিতে পারে।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে সত্ত্ব কিনা অর্থক্রিয়াকারিত্ব। অর্থক্রিয়াকারিত্ব বলিতে তাঁহাদের মতে কি বুঝিতে হইবে ? তাহাও বিবেচনা করা উচিত। অনেকক্ষণ-সম্পাদ্য জলাহরণাদি কার্য্য ঘটাদির অর্থক্রিয়া, ইহা তাঁহাদের মতে বলা যাইতে পারে না। কেননা তাঁহাদের মতে পদার্থ ক্ষণিক, তাহা অনেক ক্ষণ সম্পাদ্য কার্য্য সম্পন্ন করিবে, ইহা অসম্ভব। যদি বলা হয় যে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া। প্রত্যক্ষ জ্ঞান, বিষয়-জন্য। যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয়, ঐ বিষয় না থাকিলে তাহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। অতএব প্রত্যক্ষ জ্ঞানের প্রতি বিষয় কারণ। অর্থাৎ যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়, ঐ বিষয় নিজের প্রত্যক্ষ জ্ঞানের হেতু। ঐ জ্ঞান, তাহার অর্থাৎ বিষয়ের অর্থক্রিয়া বলিয়া গণ্য হইবে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে আপাতত বাহ্য বিষয়ের পক্ষে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া বলা যাইতে পারে বটে, কিন্তু যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয় না, তাদৃশ বিষয় স্ববিষয়ক জ্ঞানের হেতু হয় না বলিয়া ঐ বিষয়ের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয় বা সত্ত্ব হইতে পারে না। প্রত্যক্ষ জ্ঞানের প্রতি বিষয় হেতু হইলেও অনুমিতি জ্ঞানের প্রতি বিষয় হেতু নহে। কেননা, অতীত ও অনাগত বিষয়েরও অনুমিতি হয়। কার্য্যের অব্যবহিত পূর্ব্বে যাহা বিদ্যমান না থাকে, তাহা কারণ হইতে পারে না। নদীর বৃদ্ধি দর্শনে অতীত বৃষ্টির অনুমান হয়। ঐ অনুমানের পূর্ব্ব কালে বৃষ্টির বিদ্যমানতা থাকিলেও অনুমিতির অব্যবহিত পূর্ব্ব কালে বৃষ্টির বিদ্য-

মানতা নাই। কেননা বৃষ্টির বহু দিন পরে নদীর বৃদ্ধি দর্শনে বৃষ্টির অনুমিতি হইতে পারে। মেঘের উন্নতি বিশেষ দেখিয়া বৃষ্টি হইবে এইরূপ অনুমান করা যায়। উক্ত দুই স্থলে বৃষ্টি অনুমিতির বিষয় বটে কিন্তু অনুমিতির জনক নহে। দেখা যাইতেছে যে প্রত্যক্ষজ্ঞানে বিষয়ের কারণতা থাকিলেও অনুমিতি জ্ঞানে বিষয়ের কারণতা নাই। অতএব স্ববিষয়ক জ্ঞানের উৎপাদন অর্থক্রিয়া, ইহা বলিলে যে বিষয় প্রত্যক্ষ নহে অথচ অনুমেয়, সে বিষয়ের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয়। বৌদ্ধমতে ক্ষণিকত্ব প্রত্যক্ষ নহে অনুমেয়, অতএব স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া হইলে ক্ষণিকত্বের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হইতে পারে। বাহ্য বিষয়ের সম্বন্ধে যাহাই হউক্। স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া হইলে বিজ্ঞানের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ অনিবার্য্য হইয়া পড়ে। কেননা বৌদ্ধমতে বিজ্ঞান স্বপ্রকাশ সুতরাং এক বিজ্ঞান অপর বিজ্ঞানের বিষয় হয় না। যাহা জ্ঞানের বিষয় নহে, তাহার স্ববিষয়ক জ্ঞান আদৌ নাই। অতএব তাহার অর্থক্রিয়া নাই বলিয়া তাহার অসত্ত্ব হইতে পারে। পক্ষান্তরে এক বিজ্ঞান অপর বিজ্ঞানের বিষয় হইলে তাহা স্বপ্রকাশ হইতে পারে না। ঘটাদি বাহ্য পদার্থ বিজ্ঞানের বিষয় অথচ স্বপ্রকাশ নহে। অতএব বিজ্ঞান বিজ্ঞানের বিষয় হইলে ঘটাদির ন্যায় বিজ্ঞানও স্বপ্রকাশ হইতে পারে না।

যদি বলা হয় যে বিজ্ঞান স্বসন্তানবর্ত্তি-বিজ্ঞানের বিষয় হয় না সত্য, কিন্তু সর্ব্বজ্ঞ-বিজ্ঞানসন্তানের বিষয় হইয়া থাকে। ভগবান্ বুদ্ধ সর্ব্বজ্ঞ। তাঁহার বিজ্ঞানও

ক্ষণিক, অথবা তিনিও ক্ষণিকবিজ্ঞানস্বরূপ। অস্মদাদির বিজ্ঞানের ন্যায় তাঁহার বিজ্ঞানেরও সন্তান বা প্রবাহ আছে। তিনি সর্ব্বজ্ঞ বলিয়া তাঁহার বিজ্ঞানের অবিষয় কিছুই নাই। সমস্ত বিষয়েই তাঁহার বিজ্ঞান আছে। অর্থাৎ তিনি সমস্তই জানেন। তাঁহার অজ্ঞাত কোন বিষয় হইতে পারে না। অন্যান্য বস্তুর ন্যায় অস্মদাদির বিজ্ঞানও তাঁহার প্রত্যক্ষ। যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, ঐ বিষয়ও ঐ প্রত্যক্ষের অন্যতম কারণ ইহা পূর্ব্বে বলিয়াছি। অতএব বিজ্ঞান স্বসন্তানবর্ত্তি-বিজ্ঞানান্তরের বিষয় হয় না বলিয়া তাহার কারণ না হইলেও সর্ব্বজ্ঞ-বিজ্ঞানের বিষয় হয় বলিয়া তাহার কারণ হইবে। সুতরাং অর্থক্রিয়াকারিত্ব রূপ সত্ত্ব বিজ্ঞানেরও থাকিতে পারে।

এ বিষয়ে বক্তব্য এই যে অস্মদাদির বিজ্ঞান দুঃখাদি রূপ উপপ্লব যুক্ত। যোগাচার মতে বিজ্ঞানের বিষয় বিজ্ঞানের অতিরিক্ত নহে। সংসারীদিগের সোপপ্লব বিজ্ঞান সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইলে সংসারীদিগের বিজ্ঞানের ন্যায় তাহার উপপ্লবও সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে সন্দেহ নাই। তাহা হইলে জ্ঞানের বিষয় জ্ঞানের অতিরিক্ত নহে বলিয়া সংসারীদের বিজ্ঞানের ন্যায় সর্ব্বজ্ঞের বিজ্ঞানও সোপপ্লব অর্থাৎ দুঃখাদি উপপ্লব যুক্ত হইতে পারে। সুতরাং অস্মদাদির ন্যায় সর্ব্বজ্ঞও দুঃখী হইতে পারেন। যদি বলা হয় যে সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞান সোপপ্লব হইলেও উপপ্লবজনিত কোনরূপ দোষ হইতে পারে না। কারণ, সর্ব্বজ্ঞ তত্ত্বজ্ঞানী, তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা উপপ্লব বাধিত হইয়া যায়। তাহা হইলে

বক্তব্য এই যে তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা উপপ্লবের বাধা হওয়া অসম্ভব। কেননা যে বিজ্ঞান সোপপ্লব, ঐ বিজ্ঞান ঐ উপপ্লবের বাধক হইতে পারে না। যাহা নিজে সোপপ্লব, তাহা কিরূপে উপপ্লবের বাধক হইতে পারে? সোপপ্লব বিজ্ঞান উপপ্লবের বাধক হইতে না পারিলেও সোপপ্লব বিজ্ঞান বিষয়ে অন্য বিজ্ঞান হইবে, ঐ বিজ্ঞান উপপ্লবের বাধক হইবে, এ কথাও বলা যাইতে পারে না। কারণ, সোপপ্লব বিজ্ঞান বিষয়ে বিজ্ঞানান্তর স্বীকার করিলেও ঐ বিজ্ঞানান্তরও সোপপ্লব হইবে। সুতরাং তাহাও উপপ্লবের বাধক হইতে পারে না। যদি বলা হয় যে বিজ্ঞানের উপপ্লবাংশ পরিত্যাগ করিয়া কেবল বিজ্ঞানাংশ মাত্র সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে, তাহা হইলে বক্তব্য এই যে যোগাচার মতে, উপপ্লব—বিজ্ঞান, হইতে ভিন্ন নহে। সুতরাং সংসারীদিগের বিজ্ঞান সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইলে বিজ্ঞানাভিন্ন উপপ্লবাংশও অবশ্যই সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে। উপপ্লব যদি বিজ্ঞান হইতে অতিরিক্ত হইত, তাহা হইলে উপপ্লবাংশ পরিত্যাগ করিয়া বিজ্ঞানাংশ সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইলেও হইতে পারিত। কিন্তু উপপ্লব যখন বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন নহে, তখন উপপ্লবাংশ পরিত্যাগ করিয়া বিজ্ঞানাংশ সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে, এরূপ কল্পনা নিতান্ত অসঙ্গত। তর্ক মুখে ঐ অসঙ্গত কল্পনা স্বীকার করিয়া লইলেও দোষের হস্ত হইতে পরিত্রাণ পাইবার উপায় নাই। কেননা, উপপ্লবাংশ সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় না হইলে প্রকারান্তরে ইহাই বলা হয়

যে সর্ব্বজ্ঞ, সংসারীদিগের উপপ্লব অর্থাৎ শোক দুঃখাদি অবগত নহেন। যিনি সংসারীদিগের দুঃখ জানেন না, তিনি সংসারীদিগের দুঃখাদি নিবারণের উপায়ের উপদেশ করিতেছেন ইহা মন্দ কৌতুক নহে। তিনি সংসারীদিগের উপপ্লব বিষয়ে সম্পূর্ণ অনভিজ্ঞ অথচ তিনি সর্ব্বজ্ঞ ইহাও আশ্চর্য্যের বিষয় সন্দেহ নাই।

সে যাহা হউক্। প্রতিপন্ন হইল যে বৌদ্ধমতে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া এবং তাদৃশ অর্থক্রিয়াকারিত্ব সত্ত্ব ইহা বলা যাইতে পারে না। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলিতে পারেন যে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া হইতে পারিল না বটে, কিন্তু ক্ষণান্তরোৎপাদন অর্থক্রিয়া বলা যাইতে পারে। বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক বলিয়া ক্ষণ নামে অভিহিত হয়। তাঁহাদের মতে পূর্ব্বক্ষণবর্ত্তী পদার্থ উত্তরক্ষণবর্ত্তী পদার্থের কারণ বা উৎপাদক। সুতরাং পূর্ব্বক্ষণ উত্তর ক্ষণের উৎপাদক বলা যাইতে পারে। এই ক্ষণান্তরোৎ-পাদন অর্থক্রিয়া রূপে অঙ্গীকৃত হইতে পারে। তাহা হইলে এক বিজ্ঞান অপর বিজ্ঞানের উৎপাদক হয় বলিয়া বিজ্ঞানের সত্ত্ব হইবার কোন বাধা হইতেছে না। কেননা অর্থক্রিয়াকারিত্বই সত্ত্ব, অর্থক্রিয়া কিনা ক্ষণান্তরের উৎ-পাদন। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে ক্ষণান্তরোৎপাদন অর্থক্রিয়ারূপে অঙ্গীকৃত হইলে চরমক্ষণের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয়। অর্থাৎ চরম ক্ষণের সত্ত্ব বলা যাইতে পারে না। চরম ক্ষণ কাহাকে বলে, কেনই বা তাহার অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয়, তাহা পরিষ্কার ভাবে বুঝিবার জন্য একটী বৌদ্ধ

সিদ্ধান্তের প্রতি লক্ষ্য করা আবশ্যক হইতেছে। এই জন্য সংক্ষেপে ঐ বৌদ্ধ সিদ্ধান্তটীর আলোচনা করা যাইতেছে।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বিবেচনা করেন যে সংসারে বিশুদ্ধ বিজ্ঞান নাই। সাংসারিক বিজ্ঞান মাত্রই উপপ্লুত বা অবিশুদ্ধ। সংসারের কোন বিজ্ঞান যথার্থ নহে। মুক্তি কিন্তু বিশুদ্ধ বা যথার্থ বিজ্ঞান ভিন্ন সম্পন্ন হয় না। দার্শনিকদিগের কূটতর্কই যথার্থ বা বিশুদ্ধ বিজ্ঞানের অন্তরায়। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বিবেচনা করেন যে পদার্থ বা বিজ্ঞান সকল বস্তুগত্যা ক্ষণিক। কিন্তু দার্শনিকেরা তর্কবলে তাহার স্থায়িত্ব সম্পাদনে ব্যগ্র। দার্শনিকদিগের কূট তর্কে লোক সকল এমন ভ্রান্ত হয় যে তাহারা উহা স্থায়ী বলিয়া বিশ্বাস করে। পদার্থের স্থায়িত্ব জ্ঞান বিশুদ্ধ বিজ্ঞানের অন্তরায়। দার্শনিকেরা জাতি প্রভৃতি কতগুলি অলীক পদার্থের কল্পনা করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে জাত্যাদিই ব্যক্তির লক্ষণ। ঘটের লক্ষণ ঘটত্ব পটের লক্ষণ পটত্ব ইত্যাদি। লক্ষণ কিনা ইতর-ভেদানুমাপক ধর্ম্ম। অর্থাৎ যদ্দ্বারা এক পদার্থে অপর পদার্থের ভেদ অনুমিত হইতে পারে, তাহাই লক্ষণ বলিয়া অভিহিত হয়। ঘট ও পট অবশ্য এক নহে। সুতরাং ভিন্ন ভিন্ন। ঘট, পট হইতে ভিন্ন। কেননা পটে ঘটত্ব নাই। ঘটে পটত্ব নাই। এই জন্য ঘটত্ব ঘটের লক্ষণ। পটত্ব পটের লক্ষণ। উক্তরূপে তাঁহারা ঘটত্ব পটত্ব প্রভৃতি কতগুলি অলীক পদার্থের কল্পনা করিয়াছেন। ঐ অলীক পদার্থের

জ্ঞান হওয়াতে বিশুদ্ধ বিজ্ঞান হইতে পারে না। এইরূপ রাগাদিও বিশুদ্ধ বিজ্ঞানের অন্তরায় বলিয়া পরিগণিত হইবার যোগ্য। সুখে এবং সুখসাধনে অনুরাগ হয় বলিয়া বিজ্ঞান সকল রাগাদি রূপ উপপ্লব যুক্ত। কোন একটী বিষয় অবলম্বনে বিজ্ঞানের উৎপত্তি হয় বলিয়া সমস্ত বিজ্ঞান, বিষয় রূপ উপপ্লব দুষ্ট। পূর্ব্ব পূর্ব্ব সজাতীয় বিজ্ঞান উত্তরোত্তর বিজ্ঞানের হেতু।

যেরূপ বলা হইল, তাহার প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে সংসার দশার বিজ্ঞান চতুর্ব্বিধ উপপ্লব যুক্ত সুতরাং অবিশুদ্ধ। স্থায়িত্ব কল্পনা, জাত্যাদি কল্পনা বা দ্রব্যগুণাদি কল্পনা, রাগাদি দোষ ও বিষয় এই চতুর্ব্বিধ কল্পনা বিজ্ঞানের উপপ্লব বলিয়া পরিগণিত। দার্শনিক-দিগের কূটতর্কে ঐ উপপ্লব গুলি একান্ত বদ্ধমূল হইয়া গিয়াছে। এই চতুর্ব্বিধ উপপ্লবের নিবারণের জন্য ভগবান্ বুদ্ধ চতুর্ব্বিধ ভাবনার উপদেশ প্রদান করিয়াছেন। চতুর্ব্বিধ ভাবনা এইরূপ। **সর্ব্বং ক্ষণিকং ক্ষণিকং স্বলক্ষণং স্বলক্ষণং দুঃখং দুঃখং শূন্যং শূন্যং**। অর্থাৎ সমস্তই ক্ষণিক কিছুই স্থায়ী নহে। সমস্তই স্বলক্ষণ। অর্থাৎ নিজেই নিজের লক্ষণ, নাম জাতি প্রভৃতি কোন পদার্থ নাই। ঘট, পট নহে, বা ঘট ও পট এক নহে বলিয়াই ঘট, পট হইতে ভিন্ন। ঘট আপনা আপনিই পট হইতে ভিন্ন। তজ্জন্য ঘটত্বাদির সাহায্য লইবার কোন প্রয়োজন নাই। অর্থাৎ তদ্বিষয়ে সাহায্য লইবার জন্য ঘটত্বাদি নামে কোন পদার্থ কল্পনা করিবার আবশ্যকতা নাই। সমস্তই

দুঃখ, সুতরাং জগতে সুখ নাই। সুখ না থাকিলে রাগাদি দোষ এবং তন্মূলক প্রবৃত্তি হইতে পারে না। সমস্ত শূন্য সুতরাং বিজ্ঞানের কোন বিষয় নাই। এই চতুর্ব্বিধ ভাবনা দ্বারা বিজ্ঞানের চতুর্ব্বিধ উপপ্লব বিনিবৃত্ত হইবে। তন্মধ্যে ক্ষণিক ভাবনা দ্বারা স্থায়িত্ব উপপ্লবের, স্বলক্ষণ ভাবনা দ্বারা নাম জাত্যাদি সম্বন্ধ রূপ উপপ্লবের, দুঃখ ভাবনা দ্বারা সুখ, রাগ ও প্রবৃত্তি রূপ উপপ্লবের এবং শূন্য ভাবনা দ্বারা বিষয় সম্বন্ধ রূপ উপপ্লবের নিবৃত্তি হইবে। অর্থাৎ উক্ত ভাবনা চতুষ্টয় দীর্ঘকাল অনুষ্ঠিত হইলে ক্রমে চতুর্ব্বিধ উপপ্লব-বাসনা ক্ষীণ হইয়া যাইবে। তৎপরে নিরুপপ্লব অর্থাৎ উপপ্লব শূন্য বিশুদ্ধ বিজ্ঞান সমুৎপন্ন হইবে। এই বিশুদ্ধ বিজ্ঞানের অপর নাম তত্ত্ববোধ। বৌদ্ধাচার্য্যেরা তাদৃশ বিশুদ্ধ বিজ্ঞানকেই চরমক্ষণ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে সংসারাবস্থায় পূর্ব্ব পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তরোত্তর বিজ্ঞানের উৎপাদক। এইরূপে সংসার দশাতে বিজ্ঞান সন্তানের বিচ্ছেদ হয় না। বিশুদ্ধ বিজ্ঞান উৎপন্ন হইলে বিজ্ঞান-সন্তানের সমুচ্ছেদ সাধিত হয়। এই বিজ্ঞান সন্তানের উচ্ছেদই মুক্তি। পূর্ব্ব বিজ্ঞানের যেমন উত্তর বিজ্ঞান রূপ কার্য্য আছে, পূর্ব্বোক্ত বিশুদ্ধ বিজ্ঞানের তদ্রূপ কোন কার্য্য নাই। এই জন্য উহা চরম ক্ষণ বলিয়া অভিহিত হয়।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মত সংক্ষেপে বিবৃত হইল। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে বৌদ্ধমতে চরম ক্ষণের কোন কার্য্য নাই। ক্ষণান্তরোৎপাদন অর্থক্রিয়া হইলে চরম

ক্ষণের কোন কার্য্য নাই বলিয়া তাহা ক্ষণান্তরোৎপাদন করে না। অতএব স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে যে চরম ক্ষণের সত্ত্ব বলা যাইতে পারে না। কেননা চরম ক্ষণ ক্ষণান্তরের উৎপাদক হইলে উহা চরম ক্ষণ হইতে পারে না। কারণ, যাহাকে চরম ক্ষণ বলা হইতেছে, তাহার উত্তরবর্ত্তী ক্ষণান্তর অঙ্গীকৃত হইলে তাহাকে কিরূপে চরম ক্ষণ বলা যাইতে পারে? কেবল তাহাই নহে। চরম ক্ষণ ক্ষণান্তরের হেতু হইলে সন্তানের বিচ্ছেদ হইতেছে না বলিয়া মুক্তি হইতে পারে না। পক্ষান্তরে চরম ক্ষণ ক্ষণান্তরের উৎপাদন না করিলে তাহার অসত্ত্ব প্রসঙ্গ অনিবার্য্য।

বলা যাইতে পারে যে চরম ক্ষণের কার্য্যান্তর না থাকিলেও সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞান তাহার কার্য্য হইতে পারে। কেননা চরম ক্ষণ বিষয়েও সর্ব্বজ্ঞের বিজ্ঞান আছে। চরম ক্ষণ সর্ব্বজ্ঞ-বিজ্ঞানের বিষয় হয় বলিয়া সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের জনক হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে চরম ক্ষণ সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের জনক হইলে তাহার কার্য্য আছে ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। যাহার কার্য্য আছে, তাহাকে চরম ক্ষণ বলা যাইতে পারে না। যদি বলা হয় যে সংসার দশার বিজ্ঞান সন্তানের অন্তিম বিজ্ঞান বলিয়া তাহাকে চরম বিজ্ঞান বলা যাইতে পারে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে চরম বিজ্ঞান উপপ্লব শূন্য বলিয়া বিশুদ্ধ। সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানও উপপ্লব শূন্য বলিয়া বিশুদ্ধ। সুতরাং চরম বিজ্ঞান ও সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞান এই উভয় বিজ্ঞান

তুল্য শ্রেণীর বিজ্ঞান বলিতে হইবে। তাহা হইলে ঐ উভয় বিজ্ঞানের একসন্তানত্ব স্বীকার করিতে হইতেছে। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে যে বিজ্ঞান কারণ এবং যে বিজ্ঞান তাহার কার্য্য এই উভয় বিজ্ঞান তুল্যস্বভাব হইলে তাহারা একসন্তানের অন্তর্গত বলিয়া অঙ্গীকৃত হয়। প্রস্তাবিত স্থলে চরম বিজ্ঞানও বিশুদ্ধ, সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানও বিশুদ্ধ। সুতরাং উভয় বিজ্ঞান তুল্যস্বভাবাপন্ন। তন্মধ্যে চরম বিজ্ঞান কারণ এবং সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞান কার্য্য। অতএব কারণ ভূত চরম বিজ্ঞান এবং কার্য্যভূত সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞান এই উভয় বিজ্ঞান এক সন্তানের অন্তর্গত হইতেছে সন্দেহ নাই। তাহা হইলে সন্তানের বিচ্ছেদ হওয়া অসম্ভব বলিয়া মুক্তি হইতে পারে না।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে চরম ক্ষণ বা চরম বিজ্ঞান সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইতে পারিলে চরম ক্ষণ সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের উৎপাদন করিতে পারে বলিয়া চরম ক্ষণের সত্ত্ব সমর্থন করা যাইতে পারে বটে, পরন্তু চরম বিজ্ঞান ও সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞান উভয়ই বিশুদ্ধ উভয়ই স্বপ্রকাশ। এক প্রদীপ যেমন অন্য প্রদীপের বিষয় হয় না। সেইরূপ উক্ত উভয় বিজ্ঞানের এক বিজ্ঞান অন্য বিজ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না। চরম বিজ্ঞান সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় না হইলে চরম বিজ্ঞান সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের জনকও হইবে না। সুতরাং ক্ষণান্তরোৎপাদন অর্থক্রিয়া হইলে চরম ক্ষণের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ অস্বীকার করিবার উপায় নাই। উপরে যেরূপ বলা হইল, তাহাতে প্রতিপন্ন হইতেছে

যে বৌদ্ধমতে অর্থক্রিয়াকারিত্ব চরম ক্ষণাদির নাই। সুতরাং অর্থক্রিয়াকারিত্ব সত্ত্ব বলিয়া অঙ্গীকৃত হইলে চরম ক্ষণাদির অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয়।

বৈদান্তিক আচার্য্যগণ বলেন যে সত্ত্ব অর্থক্রিয়াকারিত্ব নহে। কিন্তু উহা স্বাভাবিক কোনরূপ ধর্ম্ম। পূজ্যপাদ রামানন্দ সরস্বতী বলেন যে সত্ত্ব অর্থক্রিয়াকারিত্ব নহে। কিন্তু যাহা বাধিত নহে তাহাই সৎ। শুক্তিরজতাদি বাধিত হয় বলিয়া তাহা সৎ নহে। ঘট পটাদি বাধিত হয় না বলিয়া তাহা সৎ। স্থায়ী পদার্থ এক সময়ে কোনরূপ অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিয়া তূষ্ণীম্ভূত হইলেও অর্থাৎ সময়ান্তরে অর্থক্রিয়া না করিলেও তৎকালে অর্থাৎ অর্থক্রিয়ার অকরণকালে তাহার অসত্ত্ব বলা যাইতে পারে না। কেননা অর্থক্রিয়াকারিত্ব সত্ত্ব নহে। সত্ত্ব স্বাভাবিক কোনরূপ ধর্ম্ম বা অবাধিতত্ব। অর্থক্রিয়ার অকরণ কালেও তাহার ব্যতিক্রম হয় না। সুতরাং তৎকালেও পদার্থকে অসৎ বলিবার উপায় নাই। যে যুক্তিবলে বৌদ্ধাচার্য্যেরা ক্ষণিকত্ব সমর্থন করেন, তাহার অসারতা প্রতিপন্ন হইল। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞাদিবলে পদার্থের স্থায়িত্ব সিদ্ধি হইবার পক্ষে কোনরূপ বাধক না থাকায় অনায়াসে স্থায়িত্ব সিদ্ধ হইবে ইহা সহজ বোধ্য। কেননা ক্ষণিকত্বই স্থায়িত্বের বাধক বলিয়া উদ্ঘোষিত হইয়াছিল। ঐ ক্ষণিকত্ব যখন কোন প্রমাণ দ্বারা সমর্থিত হইতে পারিল না, তখন স্থায়িত্ব বিষয়ে কোন রূপ সন্দেহ হইতে পারে না।

ক্ষণভঙ্গবাদ নিষ্প্রমাণ, ইহা প্রতিপন্ন হইল। আরও

একটী কথা বিবেচনা করা উচিত যে কার্য্যকারণ ভাব লোক প্রসিদ্ধ। তদ্বিষয়ে বিবাদ হইতে পারে না। পদার্থ ক্ষণিক্ হইলে কার্য্যকারণভাব সমর্থিত হইবার উপায় নাই। অথচ বৌদ্ধাচার্য্যেরাও প্রতীত্যসমুৎপাদ অঙ্গীকার করিয়া কার্য্যকারণভাব স্বীকার করিয়াছেন। ক্ষণভঙ্গবাদে কার্য্যকারণভাব কেন সমর্থিত হইতে পারে না, সংক্ষেপে তাহার আলোচনা করা যাইতেছে। কার্য্যকারণভাব অন্বয়ব্যতিরেকাবগম্য। অর্থাৎ যাহা থাকিলে যাহার উৎপত্তি হয়, যাহা না থাকিলে যাহার উৎপত্তি হয় না, তাহা তাহার কারণ। মৃত্তিকা ও দণ্ডাদি থাকিলে ঘটের উৎপত্তি হয়, না থাকিলে হয় না। এই জন্য মৃত্তিকা ও দণ্ডাদি ঘটের কারণ। এতাদৃশ অন্বয় ব্যতিরেকের অবগতি অনেক-ক্ষণ-সম্পাদ্য। ক্ষণভঙ্গবাদে অন্বয় ব্যতিরেকের অবগতি হওয়াই দুর্ঘট, তন্মূলক কার্য্যকারণভাবগ্রহ ত দূরের কথা।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে উত্তর ক্ষণ উৎপদ্যমান এবং পূর্ব্বক্ষণ নিরুধ্যমান বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। নিরুধ্যমান পূর্ব্বক্ষণ অভাবগ্রস্ত। যাহা অভাবগ্রস্ত, তাহা কারণ হইতে পারে না। যাহা বহুকাল অভাবগ্রস্ত হইয়াছে, তাহা কারণ হয় না, এ বিষয়ে বিবাদ নাই। অচিরকাল অভাবগ্রস্তও চিরকাল অভাবগ্রস্তের ন্যায় অভাবগ্রস্ত বটে, অতএব চিরকাল অভাবগ্রস্তের ন্যায় অচিরকাল অভাবগ্রস্তও কারণ হইতে পারে না। বলা যাইতে পারে যে পরিনিষ্পন্নাবস্থ পূর্ব্বক্ষণ উত্তরক্ষণের হেতু হইবে। কিন্তু তাহা হইলেও

উত্তরক্ষণের সমুৎপাদন করিবার জন্য পূর্ব্বক্ষণের কোন রূপ ব্যাপার অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কেননা যাহার ব্যাপার নাই, তাহা হেতু হইতে পারে না। পূর্ব্বক্ষণের ব্যাপার অবশ্য পূর্ব্বক্ষণ জন্য হইবে। সুতরাং পূর্ব্বক্ষণের ক্ষণিকত্ব থাকিতেছে না। কেননা প্রথম ক্ষণে পূর্ব্বক্ষণের উৎপত্তি এবং দ্বিতীয় ক্ষণে তাহার ব্যাপারের উৎপত্তি এইরূপে পূর্ব্বক্ষণের অন্তত ক্ষণদ্বয় সম্বন্ধ স্বীকার করিতে হয়।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে কার্য্যের একটী উপাদান কারণ অন্যগুলি সহকারি কারণ হইয়া থাকে। ঘটাদির উপাদান কারণ মৃত্তিকা, সহকারি কারণ দণ্ডাদি। কুণ্ডলাদির উপাদান কারণ সুবর্ণ, সহকারি কারণ হাতুড়ী প্রভৃতি। দেখা যাইতেছে যে, কার্য্যাবস্থাতে সহকারি কারণের অনুবৃত্তি থাকে না। কিন্তু উপাদান কারণের অনুবৃত্তি স্পষ্ট পরিদৃষ্ট হইতেছে। কার্য্যে যে কারণের উপরাগ বা অনুবৃত্তি দেখা যাইতেছে, তাহাকে ক্ষণিক বলিলে প্রত্যক্ষের অপলাপ করা হয়। কেবল তাহাই নহে, ঘট কুণ্ডলাদি কার্য্য মৃৎ-সুবর্ণাদি ভাবে অনুভূত হয়, তাহারও অপলাপ করিতে হয়। যদি বলা হয় যে কার্য্য উপাদানকারণাত্মক নহে পরন্তু উপাদান কারণের সদৃশ বটে। কার্য্য উপাদান কারণের সদৃশ বলিয়া উপাদান কারণাত্মকরূপে প্রতীয়মান হয়। উহা ভ্রান্তিমাত্র। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে কারণের কোন রূপ ধর্ম্ম কার্য্যে অনুগত না থাকিলে কার্য্যকে

কারণের সদৃশও বলা যাইতে পারে না। লোকে দেখিতে পাওয়া যায় যে, যে যাহার সদৃশ হয়, তাহাতে তাহার কোন ধর্ম্ম অনুগত থাকে। কারণের কোনরূপ ধর্ম্ম কার্য্যে অনুগত থাকিলে ঐ অনুগত ধর্ম্ম কার্য্য ও কারণ উভয় কালে থাকিবে, তাহা বলাই বাহুল্য। সুতরাং তাহা ক্ষণিক হইতেই পারে না। পক্ষান্তরে কার্য্যে উপাদান কারণের অনুবৃত্তি না থাকিলে দণ্ডও ঘটের উপাদান কারণ হইতে পারে। কার্য্য উপাদান-কারণোপরক্ত হইবে, এই সর্ব্বজনীন অনুভব সিদ্ধ নিয়ম অঙ্গীকৃত হইলে ঘটে দণ্ডের উপরাগ নাই বলিয়া দণ্ড ঘটের উপাদান কারণ হইতে পারে না। কিন্তু কার্য্য উপাদান কারণোপরক্ত হইবে এরূপ নিয়ম না থাকিলে দণ্ড ঘটের উপাদান কারণ হইবার কিছুমাত্র বাধা হইতে পারে না। কেবল তাহাই নহে উপাদান কারণের কার্য্যে উপরাগ না থাকিলে ইহা উপাদান কারণ ইহা সহকারি কারণ এরূপ ব্যবস্থাও হইতে পারে না। কোন কারণেরই যখন কার্য্যে উপরাগ নাই, তখন উপাদান কারণ বা প্রধান কারণ এবং সহকারি কারণ বা নিমিত্ত কারণ এইরূপ ব্যবস্থার কিছুই হেতু পরিলক্ষিত হয় না।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের অনুমত বস্তুর উৎপাদ নিরোধ কি, তাহাও বিবেচনা করা উচিত। উৎপাদ নিরোধ যদি বস্তুর স্বরূপ বলা যায়, তবে নিরোধ কালেও বস্তুর স্থিতি স্বীকার করিতে হইতেছে। কেননা নিরোধ কালে বস্তুর নিরোধ আছে এ বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না।

নিরোধ বস্তুর স্বরূপ হইলে নিরোধ কালে বস্তুর স্থিতিও অপরিহার্য্য হইতেছে। বস্তু নাই অথচ বস্তুর স্বরূপভূত নিরোধ থাকিবে ইহা অসম্ভব। নিরোধ কালে বস্তু থাকিলে তাহা ক্ষণিক হইতে পারে না। যদি বলা হয় যে উৎপাদ বস্তুর আদ্য অবস্থা। নিরোধ বস্তুর অন্ত্য অবস্থা। বস্তু উৎপাদ নিরোধের মধ্যবর্ত্তী। তাহা হইলে বস্তু না থাকিলে তাহার অবস্থা থাকিতে পারে না। সুতরাং বস্তু— আদ্য, মধ্য ও অন্ত্যরূপ অবস্থাত্রয় যুক্ত হয় বলিয়া তাহার ক্ষণিকত্ব বলা যাইতে পারে না। উৎপাদ নিরোধ যদি বস্তু হইতে অত্যন্ত ভিন্ন পদার্থান্তর বলা হয়, তবে উৎপাদ নিরোধের সহিত বস্তুর সম্বন্ধ আছে, ইহা স্বীকার করিলে বস্তু ক্ষণিক হইতে পারে না। কেননা উৎপাদ ও নিরোধ সম সময়বর্ত্তী নহে উহারা অবশ্য ভিন্ন সময়বর্ত্তী হইবে। সুতরাং উৎপাদ নিরোধের সহিত বস্তুর সম্বন্ধও ভিন্ন ভিন্ন সময়ে হইবে। বস্তু ভিন্ন ভিন্ন সময়বর্ত্তী হইলে তাহা কিরূপে ক্ষণিক হইবে? যদি বলা হয় যে উৎপাদ বিনাশের সহিত বস্তুর সম্বন্ধ নাই। তাহা হইলে বস্তু উৎপাদ বিনাশ শূন্য বলিয়া নিত্য হইতে পারে। যদি বলা হয় যে দর্শনের নাম উৎপাদ ও অদর্শনের নাম নিরোধ। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে দর্শন ও অদর্শন দ্রষ্টার ধর্ম্ম। উহা বস্তুর ধর্ম্ম নহে। সুতরাং এ পক্ষেও বস্তুর নিত্যত্ব প্রসঙ্গ হইতেছে। কেননা বিদ্যমান পদার্থেরও অদর্শন হইতে পারে। অতএব অদর্শন হইলেই বস্তুর অভাব নিশ্চয় করিতে পারা যায় না।

আর এক কথা। প্রত্যক্ষ স্থলে যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয়, ঐ বিষয় প্রত্যক্ষ জ্ঞানের কারণ ইহা বৌদ্ধাচার্য্য-দিগেরও অনুমত। যখন ঘটের প্রত্যক্ষ হয়, তখন বর্ত্তমান রূপেই ঘট প্রত্যক্ষ গোচর হইয়া থাকে। সুতরাং প্রত্যক্ষ জ্ঞান কালে ঘটের সত্তা বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। ঘট প্রত্যক্ষ জ্ঞানের হেতু বলিয়া প্রত্যক্ষ জ্ঞানের পূর্ব্বক্ষণেও ঘটের সত্তা সিদ্ধ হইতেছে। কেননা, যাহা পূর্ব্বক্ষণে থাকে না, তাহা হেতু হইতে পারে না। অতএব অন্ততঃ জ্ঞানের পূর্ব্বক্ষণে ও জ্ঞান ক্ষণে ঘটের সত্তা স্বীকার করিতে হইতেছে। তাহা হইলে ঘট ক্ষণদ্বয়বর্ত্তী ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। যাহা ক্ষণদ্বয়বর্ত্তী, তাহা কোন মতেই ক্ষণিক হইতে পারে না। সুধীগণ বিবেচনা করিয়া দেখুন যে বৌদ্ধাচার্য্যেরা প্রত্যভিজ্ঞার বিরুদ্ধে যে সকল তর্ক উত্থাপিত করিয়াছিলেন, তাহার সদুত্তর প্রদত্ত হইয়াছে। তাঁহাদের ক্ষণিকত্বের যুক্তির অসারতা প্রতিপন্ন হইয়াছে। ক্ষণিকত্ব পক্ষে দুরুত্তর অনুপপত্তি বা দোষ প্রদর্শিত হইয়াছে। অতএব বেদান্ত মত সিদ্ধ আত্মার স্থায়িত্ব ও নিত্যত্ব নিঃসন্দিগ্ধরূপে প্রতিপন্ন হইয়াছে। স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে সুধীগণ ইহা অস্বীকার করিতে পারিবেন না। বৌদ্ধাচার্য্যেরা অনেকরূপ তর্ক তুলিয়াছেন বটে, কিন্তু কোন তর্কেই তাঁহাদের অভীষ্টসিদ্ধি হইতে পারে নাই। বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের অকাট্য যুক্তিতে তাহা ব্যর্থ হইয়াছে। পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্য যথার্থ বলিয়াছেন যে—

যথা যথার্থং বৈনাশিকসময় উপপত্তিমত্ত্বায় পরীক্ষ্যতে তথা তথা সিকতাকূপবদ্বিদীর্য্যত এব ন কাঞ্চিদপ্যত্রোপপত্তিং পশ্যামঃ।

এই বৈনাশিক সময় অর্থাৎ বৌদ্ধ সিদ্ধান্ত উপপত্তিমত্ত্বের জন্য যতই পরীক্ষা করা যায়, ততই তাহা বালুকা কূপের ন্যায় বিদীর্ণ হইয়া পড়ে। বৌদ্ধ সিদ্ধান্তের অনুকূলে কোনও উপপত্তি দৃষ্ট হয় না।

একটী কথা বলিয়া এই প্রস্তাবের উপসংহার করিব। কোন কোন আচার্য্য বলেন যে বৌদ্ধমতে বিজ্ঞান মাত্রই বস্তুসৎ। ঘটাদি পদার্থ বিজ্ঞানে কল্পিত সুতরাং মিথ্যা। অতএব বাহ্য পদার্থগুলি অসৎ। বেদান্তমতেও অপরাপর পদার্থ বিজ্ঞানে কল্পিত সুতরাং মিথ্যা। অতএব বেদান্ত সিদ্ধান্ত, বৌদ্ধসিদ্ধান্তের সহিত সঙ্কীর্ণ হইতেছে। বেদান্তের প্রকৃত তাৎপর্য্যের প্রতি লক্ষ্য না করিয়া আপত্তিটীর অবতারণা করা হইয়াছে। ইহা সত্য যে বৌদ্ধমতে এবং বেদান্তমতে বিজ্ঞান বস্তুসৎ। এ অংশে উভয় সিদ্ধান্ত তুল্য বটে। পরন্তু বৌদ্ধমতে বিজ্ঞান ক্ষণিক বেদান্ত মতে বিজ্ঞান নিত্য। বৌদ্ধমতে বিজ্ঞানের আদি আছে অন্ত আছে। বৌদ্ধমতে বিজ্ঞান নানা। বেদান্তমতে বিজ্ঞানের আদি নাই অন্ত নাই। বেদান্ত মতে বিজ্ঞান অনাদি অনন্ত। বেদান্তমতে বিজ্ঞান এক বা অদ্বিতীয়। এ অংশে বেদান্ত সিদ্ধান্ত ও বৌদ্ধ সিদ্ধান্তের মধ্যে স্বর্গ মর্ত্ত্য প্রভেদ। বৌদ্ধমতে অপরাপর পদার্থ বিজ্ঞানে কল্পিত সুতরাং মিথ্যা। বেদান্তমতেও অপরাপর পদার্থ বিজ্ঞানে কল্পিত

সুতরাং মিথ্যা। এ অংশে বেদান্ত সিদ্ধান্ত এবং বৌদ্ধ-সিদ্ধান্ত সমান বটে। কিন্তু বৌদ্ধ মতের মিথ্যাত্ব এবং বেদান্তমতের মিথ্যাত্ব একরূপ নহে। বৌদ্ধমতে অপরাপর পদার্থ গুলি আকাশ কুসুমের ন্যায় অলীক বা অত্যন্ত অসৎ। বেদান্তমতে অপরাপর পদার্থ গুলি অলীক বা অত্যন্ত অসৎ নহে। অপরাপর পদার্থ গুলি অসদ্বিলক্ষণ। এবং অর্থক্রিয়াকারী ও স্থায়ী। বৌদ্ধমতে বিজ্ঞানের কোন বিষয় নাই বেদান্তমতে বিজ্ঞানের বিষয় আছে। পরন্তু ঐ বিষয় অনির্বাচ্য। এই সকল অংশে বেদান্তসিদ্ধান্ত ও বৌদ্ধসিদ্ধান্তের মধ্যে দিবারাত্রি প্রভেদ স্পষ্ট রহিয়াছে। অতএব বেদান্তসিদ্ধান্ত ও বৌদ্ধসিদ্ধান্তের সঙ্কীর্ণতার আপত্তি ভিত্তিশূন্য। কোন অংশে সাম্য থাকিলেই যদি সিদ্ধান্ত-সঙ্করের আপত্তি হয়, তবে আপত্তিকারীদের মতেও অপরাপর পদার্থ বিজ্ঞানে অবভাস্য, বৌদ্ধমতেও অপরাপর পদার্থ বিজ্ঞানে অবভাস্য। এ অংশে সাম্য আছে বলিয়া তাঁহাদের সিদ্ধান্তও বৌদ্ধসিদ্ধান্ত-সঙ্কীর্ণ এরূপ বলা যাইতে পারে। এবং প্রসিদ্ধ মীমাংসকাচার্য্য প্রভাকর, মন্ত্র, অর্থবাদ, ইতিহাস ও পুরাণের স্বার্থে প্রামাণ্য স্বীকার করেন না। শরীরী ইন্দ্রাদি দেবতা আছে, ইহা স্বীকার করেন না, ঈশ্বর মানেন না। স্বর্গলোক নামে কোন লোক আছে, তাহা স্বীকার করেন না। এই সকল কারণে তাঁহার সিদ্ধান্তও চার্ব্বাক ও বৌদ্ধ সিদ্ধান্তের তুল্য হইতেছে। তিনিও চার্ব্বাক ও বৌদ্ধরূপে পরিগণিত হইতে পারেন। ভেদাভেদবাদী বার্ত্তিককার ক্ষপণক

বলিয়া গণ্য হইতে পারেন। তার্কিকেরা পরিমাণ ভেদে শরীরাদির বিনাশ স্বীকার করেন বলিয়া তাঁহারাও বৈনাশিক বলিয়া অভিহিত হইতে পারেন। ফলত যৎ-কিঞ্চিৎ অংশে তুল্যতা থাকিলেই যদি সিদ্ধান্ত সঙ্কর হয়, তবে অসঙ্কীর্ণ সিদ্ধান্ত জগতে দুর্লভ হইয়া উঠে। সুতরাং উক্ত আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। প্রশ্ন হইতে পারে যে বেদান্তমতে ঘট পটাদি জগৎ মায়িক বা মায়ার পরিণাম বিশেষ। তদ্দ্বারা অর্থাৎ মায়িক পদার্থ দ্বারা ব্যবহার নির্ব্বাহ কিরূপে হইতে পারে? কেন হইতে পারে না, তাহার কারণ প্রদর্শিত হয় নাই। সুতরাং উক্ত প্রশ্নের কোন মূল্য নাই। ব্যবহার সাক্ষাৎ দেখা যাইতেছে। দৃষ্ট বিষয়ে অনুপপত্তি হইতে পারে না। ঐন্দ্রজালিকের মায়িক পদার্থ দ্বারা ব্যবহার নিষ্পত্তি সুপ্রসিদ্ধ। দেখিতে পাওয়া যায় যে মায়া প্রীতি ও দ্বেষাদির হেতু হইয়া থাকে। শাস্ত্রে শুনা যায় যে দেবাসুর সংগ্রামে মায়া-বিনির্ম্মিত অস্ত্র ছেদন ভেদনাদি কার্য্য সম্পন্ন করিয়াছে। ইহাও বিবেচনা করা উচিত যে জগৎ যখন মায়িক, তখন জগদন্তর্গত ব্যবহারও অবশ্য মায়িক হইবে। সুতরাং মায়িক বস্তু দ্বারা মায়িক ব্যবহার নির্ব্বাহ হইবার বিষয়ে কিছুমাত্র আপত্তি উঠিতে পারে না।